

10-14479502

He  
15

ARTURO SCHOPENHAUER

---

# La Volontà nella Natura

Esposizione delle conferme che la Filosofia dell'Autore  
ha trovato nelle scienze empiriche dopo la sua apparizione.

Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,  
Οὐκ ᾔξισαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν.  
Ἄλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ἑ γηράσκων χρόνος.

AESCH.

Prima Traduzione Italiana  
di GIOVANNI SEREGNI



EDIZIONI ATHENA  
MILANO

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

## PREFAZIONE

---

Lo scopo di quest'opera, pubblicata per la prima volta a Francoforte sul Meno nel 1836, diciotto anni dopo *Il Mondo come Volontà e come Rappresentazione*, di cui vuol essere quasi appendice, è chiaramente indicato dal sottotitolo « Esposizione delle conferme che la Filosofia dell'Autore ha trovato nelle scienze empiriche dopo la sua apparizione ». Una seconda edizione uscì alla luce, ancora a Francoforte, nel 1854, con alcune pagine di proemio che, per non accrescere di troppo la mole di questo volumetto, siamo stati costretti ad omettere. Gioverà per altro spigolarne qualche idea.

Lo Schopenhauer si rallegra anzitutto dell'occasione che gli è fornita di ripubblicare, corretto ed ampliato, uno scritto ch'egli giudica di particolare importanza per la sua dottrina, e si rallegra altresì di vederne desiderata la ristampa. Ciò indica che l'interesse per la filosofia seria si è fatto più intenso, e questo interesse è salutare. In primo luogo infatti, grande è stato bensì il progresso delle scienze particolari; ma gli specialisti

non conoscono che i loro crogiuoli o le loro storte, o il catalogo delle sessanta specie di scimmie, ecc. All'infuori della loro disciplina tutto ignorano, tranne un po' di catechismo, e, se questo non sembra accordarsi con quella, diventano schernitori della religione, seguono il più crasso materialismo, e fanno getto di tutto il lavoro filosofico di due millenni, come se Platone e Kant non fossero mai nati. Di più l'incredulità, che si va diffondendo nonostante le contrarie apparenze, minaccia di sovvertire insieme con la forma del cristianesimo anche il suo spirito ed il suo significato, che è molto più esteso, e di dare l'umanità in balia ad un materialismo morale, ben più pericoloso di quello dei chimici o dei naturalisti. A ciò può solo rimediare il progresso della filosofia seriamente intesa.

Ma ai professori di filosofia lo S. ha una triste notizia a dare. Essi avevano fatto attorno a lui ed alla sua dottrina il silenzio ed il buio; l'avevano ignorato perchè lo si ignorasse. Ma ora il pubblico l'ha scoperto; la congiura del silenzio è riuscita vana. « Sono e sarò letto » (*Legor et legar*), esclama egli vittoriosamente. Ma perchè quest'odio dei filosofi ufficiali? Due sono le ragioni. Non volevano anzitutto che le opere dello S. disgustassero il pubblico dal loro vuoto fraseggiare, dal loro stile noioso, dal loro gergo accademico. Inoltre per la loro « carriera » (uno di essi l'ha chiamata così) hanno bisogno di porre in armonia i loro insegnamenti con le dottrine teologiche dominanti. Per questo appunto codesti signori (a cui

conviene far capire che non si crede alla loro fede) odiano anche Em. Kant, cercano di confutarlo, di deridere i suoi pretesi errori, e soprattutto di farlo passare per antiquato e porlo in disparte. È incredibile la loro presunzione di fronte a quel grande. « Se si andasse avanti così, presto Kant offrirebbe lo spettacolo del leone morto, a cui l'asino tira calci ». Taluni giungono, pur di scalzare le basi della critica kantiana, a negare principî evidentissimi; ad affermare per esempio che spazio e tempo sono di origine empirica e che i concetti ne sorgono in noi per la percezione della coesistenza dei corpi e del succedersi dei cambiamenti; quasi che le parole coesistenza, e successione avessero un significato senza le precedenti intuizioni dello spazio e del tempo. Se riapparisse oggi Kant e vedesse tali enormità, dovrebbe veramente sentire quel che sentì Mosè, quando, disceso dal monte Sinai, trovò il suo popolo che danzava intorno al vitello d'oro. Uno dei maggiori responsabili della decadenza, dell' « inselvaticimento » della filosofia tedesca è Hegel (la bestia nera del nostro autore), « ardito scarabocchiatore di assurdità, che per quarant'anni si è fatto passare in Germania per il più grande di tutti i filosofi ». I signori della « carriera » filosofica, pur di deprezzare Kant e di poter tranquillamente ritornare ad una metafisica dogmatica che assicuri loro il pane, esaltano ora il Leibniz, che almeno parla d'una Monade centrale.... « Ma rimpetto a Kant Leibniz è un lumicino ». E cadono in er-

rori grossolani; basti dire che un Prof. Michelet riferisce l'imperativo categorico kantiano con le parole: « Tu puoi, dunque devi », invertendo semplicemente l'argomento su cui l'autore della *Critica della Ragion Pratica* ha voluto fondare il postulato della libertà!

La filosofia delle università, ancella della teologia e per di più ancella mascherata, non già dichiarata, come onestamente era la scolastica, è ora la peggior nemica (prosegue l'autore) della filosofia vera. Un tempo egli aveva proposto di ridurre nelle università il corso filosofico alla logica ed alla storia della filosofia; ma dacchè gli è capitato di leggere fra altro in una dotta rivista che « la dottrina di Kant è l'usuale teismo » ha mutato opinione. Meglio è che la filosofia e la stessa storia di essa scompaiano del tutto dal programma delle lezioni; i suoi insegnanti possono essere promossi a professori di teologia: tanto, già lo sono. Ma i giovani non perdano tempo con la filosofia delle cattedre; studino invece le opere del Kant e, aggiunge lo S., « anche le mie ». Non si fidino di ciò che loro vien detto intorno alla *Critica della Ragion Pura*; la leggano essi stessi. I filosofi s'imparano a conoscere soltanto dalle loro opere originali; non già dall'idea, deformata che altri se ne è fatta.

Ma tutto ciò è detto con tale calore e colore, con tale uno scintillio di arguzie, che non può essere riprodotto in un compendio e quasi nemmeno in una traduzione.

Ne' suoi manoscritti lo Schopenhauer fece poi varie aggiunte all'intero lavoro, dichiarando espressamente che in una futura ristampa esse si dovessero porre a piè di pagina con l'indicazione « Aggiunta alla terza edizione ». Così appunto fece il Frauenstädt (suo amico ed esecutore testamentario) ripubblicando l'opera a Lipsia nel 1867.

Mentre l'autore raccoglie argomenti tratti dalle varie scienze in appoggio al monismo volontaristico esposto nel *Mondo come Volontà e come Rappresentazione*, coglie anche li destro per nuove interessanti considerazioni di genere svariato; dalle curiose pagine dedicate ai fenomeni ipnotici ed alla magia, alla notevole critica dell'evoluzionismo. Nel 1854 non era ancora pubblicata l'*Origine delle Specie* di C. Darwin; ma già erano note le teorie del Lamarck. E lo Schopenhauer si occupa appunto del sistema di quest'ultimo nel paragrafo sulla *Anatomia Comparata*, uno dei più meritevoli d'attenzione. Tutte le forme viventi sono a suo avviso riconducibili ad un solo principio; ma questo principio non è già un organismo originario, bensì la stessa *Volontà di vivere*: principio metafisico, non fisico: Volontà che va diritta al suo scopo senza bisogno di secolare svolgimento attraverso le generazioni. Essa è già sotto vari aspetti l'*Élan vital* del Bergson, la *Life-force* di Bernard Shaw.... Ma un serrato paragone ci porterebbe troppo lontano.

Lo stile vivace ed assai personale dell'autore, pregi e difetti diversi, le idee essenziali rammentano non solo la sua opera principale; ma anche altre minori fra cui i *Frammenti intorno alla sto-*

ria della filosofia. Onde senza dilungarci rimandiamo il lettore alle avvertenze che già premettemmo alla traduzione di questi ultimi.

In questa prima traduzione italiana de *La Volontà nella Natura* (1) abbiamo dovuto omettere per ragioni di brevità qualche ripetizione, qualche frase superflua, e qua e là alcuni brani di lieve importanza, facendone volta per volta avvertiti i lettori.

GIOVANNI SEREGNI.

---

(1) Veramente già ne fu tradotto il capitolo *Magnetismo animale e magia* nel volume: A. SCHOPENHAUER, *Memorie sulle scienze occulte*, Introduzione e traduzione ital. di G. PERRONE, Torino, Bocca, 1925 (P. B. S. M.).

## INTRODUZIONE

---

Rompo un silenzio di diciassette anni (1) per additare ai pochi, che, precorrendo i tempi, prestarono attenzione alla mia filosofia, alcune conferme che essa ha ottenute da studiosi sperimentali non pregiudicati e di essa ignari, i quali al termine del loro cammino, rivolto alla pura conoscenza empirica trovarono appunto ciò in cui la mia dottrina ha riconosciuto il principio metafisico atto ad illuminare l'esperienza in generale. Questa circostanza è tanto più incoraggiante, inquantochè distingue il mio sistema da tutti gli altri anteriori, poichè essi tutti, non escluso l'ultimo, il kantiano, lasciano sussistere un vasto abisso fra i loro risultati e l'esperienza, e sono ben lontani dallo scendere direttamente a questa e dall'essere con questa in contatto. La mia metafisica dimostra così d'essere l'unica, che abbia ve-

---

(1) Così scrivevo nell'anno 1835, quando io composi il presente scritto. Non avevo infatti pubblicato nulla dal 1818, prima della fine del quale anno era apparso *Il mondo come volontà e come rappresentazione*. Non può infatti calcolarsi come un'interruzione di quel silenzio una versione in latino, ad uso degli stranieri, della mia dissertazione *Su la vista e i colori* già edita nel 1816; versione da me inserita nel 1830 nel terzo volume degli *Scriptores ophthalmologici minores*, edente J. Radio.

ramente un punto di contatto con le scienze fisiche; un punto sino a cui queste le vengono incontro coi propri mezzi, così da allacciarsi realmente e da concordare con quella. E ciò non avviene qui con lo stornare e forzare le scienze empiriche verso la metafisica, o con l'astrarre preventivamente in segreto questa da quelle per trovare *a priori*, alla maniera dello Schelling, ciò che era noto *a posteriori*; ma entrambe le discipline si incontrano al punto medesimo spontaneamente e senza previa intesa. Quindi, diversamente dagli altri sino ad oggi comparsi, il mio sistema non si libra alto nell'aria, al di sopra d'ogni realtà ed esperienza; ma scende fino al solido terreno della realtà, dove le scienze fisiche accolgono nuovamente lo studioso.

Le conferme estranee ed empiriche, che qui verranno addotte, concernono tutte il nucleo ed il punto principale della mia dottrina, la sua propria originale metafisica, quindi quella verità fondamentale e paradossale:

che ciò che Kant contrapponeva come *cosa in sè* alla pura apparenza (da me più risolutamente chiamata *rappresentazione*), e riteneva come affatto inconoscibile, che questa *cosa in sè*, dico, questo substrato di tutte le apparenze, epperò di tutta la natura, non è altro se non ciò che troviamo nel nostro proprio interno come *cosa* a noi direttamente nota e strettamente familiare, come *volontà*;

che perciò questa *volontà*, ben lungi dall'essere, come ammettevano tutti i filosofi anteriori, inseparabile dalla *conoscenza* ed anzi puro risul-

tato di essa, è radicalmente distinta ed al tutto indipendente da questa, la quale è affatto secondaria e di origine posteriore, e per conseguenza può stare ed esprimersi anche senza di essa, come è realmente il caso in tutta la natura, da quella animale in giù;

anzi, che questa volontà, come l'unica cosa in sè, la sola vera realtà, il solo principio originario e metafisico in un mondo, ove tutto il resto è puramente apparenza, ossia mera rappresentazione, conferisce ad ogni cosa, qual ch'essa sia, la forza in virtù della quale essa è ed opera;

che quindi non solo le azioni arbitrarie degli esseri animali, ma anche le funzioni organiche del loro corpo animato, perfino la sua forma e natura, di più anche la vegetazione, da ultimo nello stesso mondo inorganico la cristallizzazione ed in generale ogni forza originaria che si manifesta in fenomeni fisici e chimici, compresa la gravità stessa, considerate per sè, ove si prescinda dall'apparenza, il che vuol dire dalla nostra testa e dalle sue rappresentazioni, sono precisamente identiche con ciò che troviamo in noi medesimi come volontà; volontà della quale noi abbiamo la conoscenza più diretta ed intima che sia possibile;

ancora, che le particolari espressioni di questa volontà possono essere determinate negli esseri conoscenti, ossia animali, da *motivi*; ma possono parimenti essere determinate nella vita organica dell'animale o della pianta da *stimoli*, nei corpi inorganici da pure *cause* nello stretto senso della parola; la quale diversità concerne soltanto l'apparenza;

che all'incontro la conoscenza ed il suo substrato, l'intelletto, è un fenomeno intieramente diverso dalla volontà, affatto secondario, concomitante solo ai più alti gradi di oggettivazione della volontà stessa, non importante per questa, indipendente dalla manifestazione di essa nell'organismo animale, quindi non metafisico come questa, ma fisico;

che pertanto dall'assenza di conoscenza non si può mai indurre assenza della volontà; che anzi questa si può riscontrare in tutte le manifestazioni della natura inconsapevole, così vegetale, come inorganica; laonde non la volontà ha per condizione la conoscenza, come sinora tutti senza eccezione ammettevano, ma viceversa.

E questa verità fondamentale della mia dottrina, che oggi ancora sembra così paradossale, è proprio quella che in tutti i suoi punti principali ha ottenuto tante conferme dalle scienze empiriche, use a star lontane quanto è possibile dalla metafisica. Sono conferme imposte dalla forza del vero, ma sorprendenti al sommo, in quanto vengono da tal parte. Ora, che esse concernano precisamente il dogma fondamentale delle mie teorie è doppiamente significativo: da un lato cioè perchè esso è l'idea essenziale, da cui dipendono tutte le altre parti della mia filosofia; dall'altro perchè solo ad esso potevano venire riprove da discipline estranee alla filosofia ed al tutto indipendenti da questa. Invero anche alle altre sezioni della mia dottrina, l'etica, l'estetica, la teoria della conoscenza, molti argomenti furono recati in appoggio dalla costante attività che ci ho spesa intorno per

diciassette anni; ma essi per loro natura passano immediatamente dal terreno della realtà in cui sono germogliati a quello della filosofia stessa, onde non possono avere il carattere di una testimonianza estranea; ed essendo stati raccolti da me medesimo, non sono così inconfutabili, inequivocabili ed impressionanti come quelli che toccano la metafisica propriamente detta e che sono forniti dalla scienza ad essa correlativa, la fisica (nel vasto senso che davano a questa parola gli antichi). La fisica cioè, ossia la scienza della natura in generale, seguendo in tutti i rami le proprie vie, deve giungere finalmente ad un punto, oltre al quale non ha più spiegazioni a dare; questo appunto è l'elemento metafisico, che essa concepisce solo come proprio confine al di là del quale non può procedere; qui si arresta e di lì in poi abbandona il proprio oggetto alla metafisica (Cfr. Kant, *Del vero apprezzamento delle forze vitali*, § 51). Questo elemento adunque inaccessibile ed ignoto alla fisica, punto d'arresto delle sue ricerche, presupposto come dato dalle sue spiegazioni, suol venire da essa indicato con espressioni quale *forza naturale*, *forza vitale*, *impulso formativo*, ecc., che non dicono di più che  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Se dunque in alcuni casi favorevoli capita a studiosi della natura particolarmente perspicaci ed attenti di poter quasi gettare uno sguardo furtivo al di là di questa cortina che chiude il loro dominio, di non sentire più puramente il confine come tale, ma di avvertire anche in qualche grado il suo speciale carattere e di spiare anzi nel dominio della metafisica che giace al di là; se la fisica è tanto privilegiata

da poter identificare quel confine in tal modo inesplorato con ciò che un sistema metafisico, ad essa attualmente ignoto del tutto e fondato su tutt'altre tesi, ha posto come vera intima essenza e principio ultimo di tutte le cose, in cui esso dal suo lato riconosce solo apparenze, ossia rappresentazioni; allora i ricercatori dell'una e dell'altra parte devono sentirsi nell'animo quel che sentono i minatori, che nel seno della terra scavano l'una contro l'altra due gallerie movendo da lontanissimi punti, e, dopo aver lavorato per un pezzo gli uni e gli altri dal proprio canto nell'oscurità sotterranea fidando solo nella bussola e nel livello, provano finalmente la gioia a lungo desiderata di intendere i colpi di martello dall'altra parte. Quei ricercatori infatti riconoscono ora di aver raggiunto il punto di contatto lungamente cercato invano in fisica e metafisica, che, come cielo e terra, non volevano mai incontrarsi, di avere conciliato le due discipline e trovato il loro collegamento. Ma il sistema filosofico a cui arride un tale trionfo ottiene con ciò una dimostrazione esteriore così forte e sufficiente dalla propria verità e validità come nessun'altra può essere. In confronto con tale conferma, che equivale alla riprova di un calcolo, non ha alcuna importanza l'assenso o il dissenso di un periodo di tempo, meno che mai quando si considera a quali dottrine nel frattempo si è indirizzato tale assenso, e si trova... ciò che è stato prodotto dopo Kant.

Intorno al giocherellare che negli ultimi quarant'anni si è fatto in Germania sotto il nome di filosofia cominciano ad aprirsi gli occhi al pub-

blico e sempre più si spalancano; è venuto il momento della resa dei conti, e si vedrà se con l'infinito scrivere e discutere da Kant in poi si è posta in luce qualche verità. Questo mi dispensa dal compito dall'entrar qui nell'esame di oggetti indegni; tanto più che quel che serve al mio scopo si può dire in modo più breve e piacevole con un aneddoto. Una volta che Dante in carnevale si era confuso nel turbinio delle maschere e il granduca Medici comandava di cercarlo, gli incaricati dubitavano della possibilità di trovare il poeta, mascherato lui pure; onde il granduca suggerì loro una domanda da rivolgersi ad ogni maschera che assomigliasse più o meno a Dante. La domanda era: « Chi conosce il bene? ». Dopo che ebbero ottenuto molte risposte sciocche, una maschera finalmente diede questa: « Colui che conosce il male ». Da ciò riconobbero Dante (1). Basti dir ciò, che io non ho trovato ragione per lasciarmi scoraggiare dal mancato assenso de' miei contemporanei, avendo sott'occhio a chi esso si volgeva. I posteri giudicheranno i singoli scrittori dalle loro opere; i contemporanei dal favore che a queste hanno dimostrato.

La mia dottrina non pretende affatto al nome di « Filosofia dell'età presente », che s'è voluto contrastare ai tanto divertenti seguaci della mistificazione hegeliana; bensì a quello di « Filosofia dell'avvenire », di quel tempo che troverà il suo diletto non più in un cicaleccio privo di senso, in

---

(1) BALTAZAR GRACIAN, *el Criticon*, III, 9. A lui la responsabilità dell'anacronismo. (Nota dell'A.). B. Gracian è noto scrittore spagnuolo, 1584-1658 (N. d. T.).

vuote frasi e in giuochi di parallelismi, ma esigerà dalla filosofia un reale contenuto e serie conclusioni, esonerandola invece dall'ingiusto ed assurdo ufficio di essere una parafrasi della religione dominante in un dato tempo e in un dato paese. «E' infatti qualche cosa di molto assurdo l'attendersi lumi dalla ragione e prescriverle tuttavia in anticipazione a qual risultato essa debba necessariamente approdare» (Kant, *Critica della Ragion pura*, V ediz., p. 755).

È triste di vivere in un tempo caduto così in basso che una tale verità evidente per sè stessa abbisogni d'essere convalidata con l'autorità di un grande nome. Ma è ridicolo che si aspettino grandi cose da una filosofia legata alla catena, e divertentissimo il vederla accingersi a dettarle con solenne serietà, quando ognuno sa anticipatamente il breve senso del lungo discorso.

Ma alcuni più perspicaci pretendono generalmente d'aver riconosciuto, sotto il mantello della filosofia, la teologia in esso incappucciata, che parla in luogo di quella ed ammaestra a suo modo lo scolaro desideroso di verità; il che rammenta una scena favorita dal grande poeta (2). Altri tuttavia, il cui sguardo pretende d'essere penetrato anche più addentro, affermano che sotto quel mantello non vi è nè teologia, nè filosofia, ma soltanto un povero bietolone, che mentre con solenne volto e serietà profonda si dà l'aria di cercare l'alta, sublime verità, non cerca realmente

---

(1) La scena tra Mefistofele e lo studente nella prima parte del *Faust* (N. d. T.).

null'altro che un pezzo di pane per sè e per la sua giovane famiglia, cosa che veramente potrebbe ottenere con meno fatica e più onore, e frattanto è pronto per questo prezzo a dedurre *a priori* chechè si esiga, al bisogno anche il diavolo e la sua nonna, anzi, se occorre, a considerar le cose con aria intellettuale. Tale contrasto fra l'altezza dello scopo apparente e l'umiltà di quello vero desta certamente in alto grado il senso del comico; nondimeno rimane pur sempre desiderabile che il puro e sacro suolo della filosofia sia purgato da tali mestieranti, come una volta il tempio di Gerusalemme dai mercanti e dai cambiatori.

Finchè adunque non giunga quel miglior tempo, continui pure il pubblico filosofico a sprecare la sua attenzione ed il suo favore come ora. Vicino a Kant, questo grande ingegno che è riuscito per una sola volta alla natura di produrre e che ha illuminato le proprie profondità, si continui come ora a nominare ad ogni occasione obbligatoriamente e come a lui pari un Fichte, senza che nemmeno una voce si elevi ad esclamare: *Heraclês kai píthekos* (Ercole e la scimmia)! Continui come ora a passare per impenetrabile saggezza la filosofia hegeliana dell'assurdo (tre quarti in contanti, un quarto in matta fantasia), senza che a' suoi scritti si apponga come motto il detto dello Shakespeare

*Such stuff as madmen tongue and brain not* (1),  
e, come emblema o vignetta un calamaro che si crea intorno una nube di oscurità onde non si veda

---

(1) Gente del genere dei pazzi ha lingua e non cervello.

che cosa esso sia, con l'epigrafe: *mea caligine tutus* (1). Si continui infine come ora a proporre ogni giorno nuovi sistemi, imbastiti puramente di parole e di frasi ad uso delle università, e per di più in un dotto gergo, in cui si può parlare un anno senza dir nulla; e a disturbare questa gioia non venga mai quel proverbio arabo: « Odo bensì il rumore del mulino, ma non vedo la farina ». Tutto ciò infatti è ormai conforme ai tempi e deve avere il suo corso; del resto in ogni periodo si ha qualche cosa di simile, che più o meno chiassosamente tiene occupati i contemporanei e poi cade così pienamente in silenzio e svanisce così senza traccia, che la successiva generazione non sa più dire che cosa sia stato. La verità può aspettare, perchè ha innanzi a sè una lunga vita. Ciò che è schietto ed informato a seri propositi procede sempre lentamente per il suo cammino e raggiunge la meta; a dir vero quasi per miracolo, poichè al suo primo apparire viene di regola accolto con freddezza, anzi con disfavore, per la stessa ragione appunto per cui anche in seguito, quando è pienamente riconosciuto e giunto alla posterità, la parte incommensurabilmente maggiore degli uomini lo accetta solo in base ad autorità, per non compromettersi, mentre il numero degli ammiratori sinceri rimane pur sempre piccolo come all'inizio. Nondimeno questi pochi possono mantenerlo vivo nella pubblica stima, perchè sono stimati essi stessi. Se lo tramandano di mano in mano nei secoli, al di sopra delle teste della

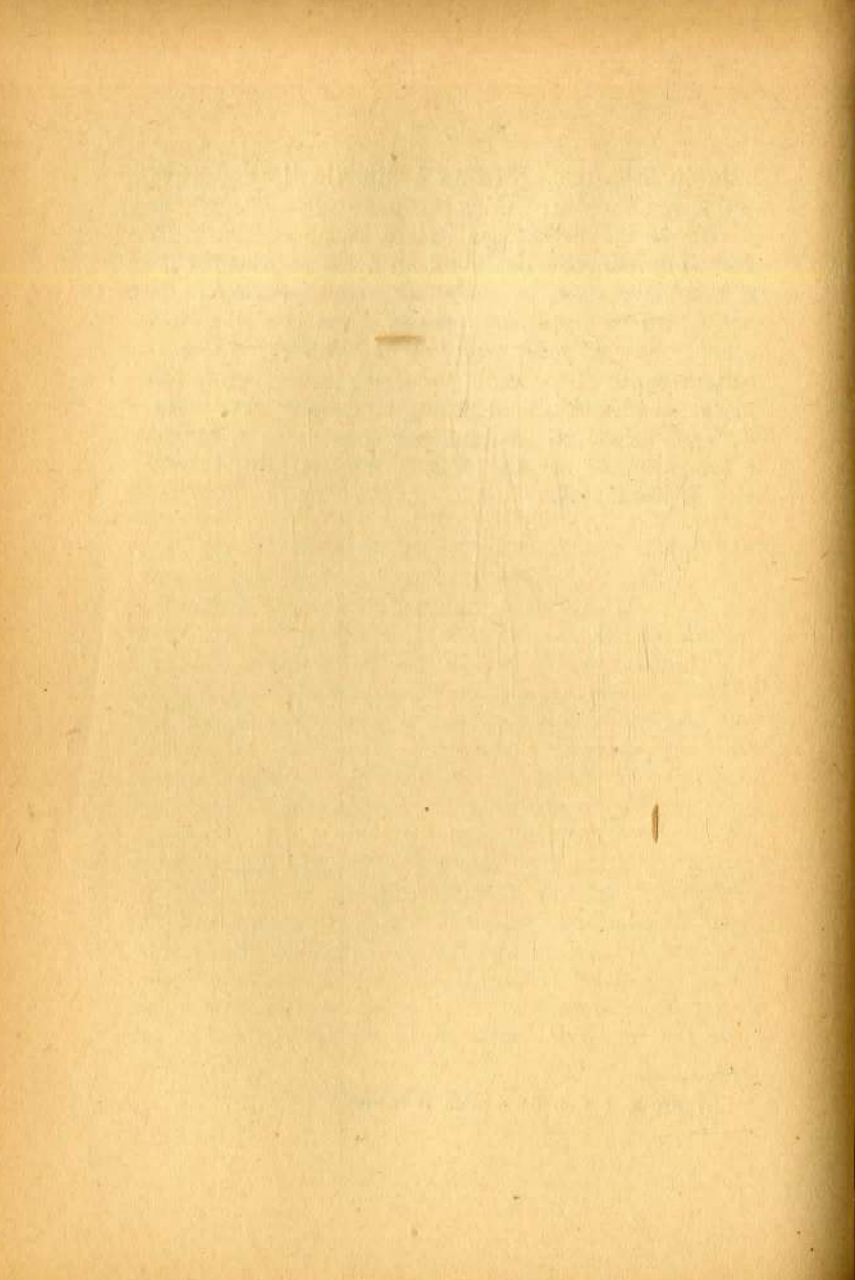
---

(1) Difeso dalla mia caligine.

folla incompetente. Tanto è difficile il perdurare della migliore eredità del genere umano! All'incontro se la verità, per essere vera, avesse bisogno di chieder licenza a coloro a cui stanno a cuore ben altre cose, si potrebbe certo disperare della sua causa ed applicare spesso il motto delle streghe: « *Fair is foul, and foul is fair* » (1). Ma fortunatamente non è così; la verità non dipende dal favore o sfavore di nessuno, a nessuno deve chiedere permesso, si sostiene per conto suo, il tempo è suo alleato, la sua forza è irresistibile, la sua vita è immortale.

---

(1) Brutto è il bello e bello il brutto.



## FILOSOFIA E PATOLOGIA

---

Nel classificare le già annunciate riprove sperimentali della mia teoria a seconda delle scienze da cui provengono e nel seguire come itinerario delle mie spiegazioni la scala della natura dall'alto al basso, debbo anzitutto parlare di una conferma assai notevole, che il mio dogma fondamentale ha trovato, in questi ultimi anni, nelle vedute filosofiche e patologiche di un veterano della medicina, il dottore danese J. D. Brandis, regio medico, il cui *Versuch über die Lebenskraft* (Saggio sulla forza vitale) (1795), fu già accolto da Reil con particolare elogio. Negli ultimi suoi due scritti: *Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten* (Esperienza sull'applicazione del freddo nelle malattie, Berlino 1833) e *Nosologie und Therapie der Kachexien* (Nosologia e terapia delle cachessie, 1834) lo vediamo nella forma più espressiva, anzi più sorprendente, porre come fonte originaria di tutte le funzioni vitali una volontà inconscia, dedurre da questa tutti i processi organici, nello stato sia di salute, sia di malattia, e rappresentarla come il *primum mobile* della vita.

Debbo in appoggio di ciò riportare da' suoi scritti citazioni testuali, poichè essi sono tutt'al più fra le mani di qualche lettore che sia medico.

Nel primo di quei due scritti si dice :

p. VIII : « L'essenza d'ogni organismo vivente « consiste in ciò che esso vuol mantenere quanto « è possibile il proprio essere di fronte al macro- « cosmo ».

p. X : « Solo un essere vivente, solo una volontà « può aver luogo in un organo nel medesimo tem- « po ; se dunque nella pelle è presente una volontà « ammalata, in disarmonia con l'unità, il freddo è « in grado di mortificarla sintantochè provochi « produzione di calore, cioè una volontà normale ».

p. I : « Se vogliamo persuaderci che in ogni « atto della vita è a presupporci un che di deter- « minante, una volontà, da cui viene occasionata « la struttura utile all'intero organismo, condi- « zionato ogni cambiamento di forma delle parti « in concordanza con l'intera individualità, ecc. ».

p. II : « Rispetto alla vita individuale, il prin- « cipio determinante, la volontà organica deve ri- « cevere appagamento, perchè sia infine soddisfatta. Questo accade persino nell'acuito processo « vitale dell'infiammazione : si forma qualche co- « sa di nuovo, ciò che è dannoso viene espulso ; « più largo materiale formativo vien portato dalle « arterie e maggior quantità di sangue venoso è « condotto via, finchè il processo infiammatorio « sia compiuto e soddisfatta la volontà organica. « Ma questa volontà può anche essere eccitata in « modo da non poter trovare appagamento. Que- « sta cagione di eccitamento (stimolo) può agire

« direttamente su di un singolo organo (veleno, contagio), o su l'intera vita, nel qual caso questa « vita fa tosto i massimi sforzi per liberarsi da « ciò che le nuoce o modificare di tono la volontà « organica, e suscita nelle singole parti attività « tiche, infiammazioni, o soggiace alla volontà in- « soddisfatta ».

p. 12: « La volontà anormale che non può essere appagata agisce in questo modo distruggendo l'organismo, ammenochè a) o tutta la vita « sforzandosi verso l'unità (tendenza alla conformità dei mezzi al fine) provochi altre attività vitali da soddisfare (crisi e lisi) che soffocano quella volontà, e si chiamano crisi risolutive (*crises completae*) quando ottengono pienamente l'effetto, o *crises incompletae* quando piegano quella « volontà solo in parte; b) oppure un altro stimolo (medicina) produce una volontà nuova, che « vince quella ammalata.... Se noi collochiamo « sotto una sola e medesima categoria questo principio con la volontà resa a noi nota dalle « rappresentazioni, e sosteniamo che qui non si « tratta solo di prossime o lontane analogie, abbiamo la convinzione di aver colto il concetto « dell'unica vita non limitata e indivisibile, che « può nel corpo umano far crescere i capelli e può « produrre le più sublimi combinazioni di rappresentazioni, a seconda che si manifesta in diversi « organi, più o meno dotati ed esercitati. Noi vediamo che la più violenta affezione, la volontà « insoddisfatta, può essere vinta da un eccitamento più o meno forte, ecc. ».

p. 18: « La temperatura esterna è un'occasione,

« in conformità alla quale il principio determi-  
« nante, questa tendenza a mantenere l'organismo  
« come unità, questa volontà organica senza rap-  
« presentazioni, modifica la sua attività ora nel  
« medesimo organo, ora in altro lontano.... Ogni  
« manifestazione vitale nella salute e nella ma-  
« lattia è manifestazione della volontà organica;  
« è questa che determina la vita vegetativa. Nello  
« stato di salute è in accordo con l'unità del tutto.  
« Nella malattia è tratta a non più volere in ar-  
« monia con l'unità ».

p. 23 : « Un subitaneo raffreddamento della pel-  
« le ne mortifica la funzione; una bevanda fredda  
« mortifica la volontà organica degli organi dige-  
« stivi e con ciò intensifica quella della pelle, pro-  
« ducendo traspirazione; altrettanto avviene della  
« volontà organica ammalata; il freddo reprime le  
« eruzioni cutanee, ecc. ».

p. 33 : « La febbre è l'intera partecipazione  
« del processo vitale ad una volontà ammalata; è  
« dunque nell'intero processo vitale ciò che l'in-  
« fiammazione è nei singoli organi; lo sforzo della  
« vita per produrre qualche cosa di determinato  
« affine di dar appagamento alla volontà amma-  
« lata ed allontanare ciò che è nocivo.... Ove a  
« questo si riesce, si ha crisi o lisi. La prima  
« impressione del fatto dannoso che occasiona  
« la volontà ammalata agisce sulla individualità  
« nello stesso modo con cui agisce il fatto dan-  
« noso percepito mediante i sensi; e ciò anche pri-  
« ma che l'intera sua relazione con la nostra indi-  
« vidualità ed i mezzi per allontanarlo siano stati  
« tradotti in rappresentazioni. Essa cagiona la

« paura e le sue conseguenze : arresto del processo  
« vitale nel parenchima e nella parte di esso volta  
« al mondo esterno, nella pelle e nei muscoli che  
« muovono l'intero individuo (la parte esteriore  
« del corpo); ribrezzo, gelo, tremito, dolori nelle  
« membra ecc. La differenza fra i due casi sta in  
« ciò, che nell'uno il fatto nocivo giunge subito o  
« gradatamente a chiare rappresentazioni, perchè,  
« messo in rapporto mediante tutti i sensi con l'in-  
« dividualità, precisa il suo rapporto con questa,  
« onde il mezzo per guarentire contro di esso l'in-  
« dividuo (noncuranza, fuga, difesa) può divenire  
« oggetto di volontà cosciente; nell'altro caso in-  
« vece il fatto dannoso non diviene consaputo, e  
« soltanto la vita (qui, la forza medicatrice della  
« natura) fa sforzi per allontanarlo ed acconten-  
« tare così la volontà ammalata. Ciò non deve  
« essere considerato come semplice analogia, ma  
« come vera descrizione delle manifestazioni della  
« vita ».

p. 58: « Ma si ricordi sempre che qui il freddo  
« è un violento rimedio per vincere e moderare la  
« volontà cattiva e suscitare invece una naturale  
« volontà di produzione di calore ».

Simili espressioni ricorrono quasi ad ogni pagina del libro. Nel secondo degli scritti suaccennati il signor Brandis non mescola così frequentemente con le sue proprie spiegazioni quella tratta dalla volontà, considerando verosimilmente che essa è di natura metafisica; ma la conserva saldamente, anzi, dove ad essa accenna, lo fa con tanto maggior precisione e chiarezza. Così al § 68 e seguenti parla di una « volontà inconscia, che

« non si può separare da quella consapevole » e che è il *primum mobile* di ogni vita, della pianta come dell'animale, poichè in essi il principio determinante di ogni processo vitale, delle secrezioni ecc. è desiderio o avversione manifestantesi in tutti gli organi.... (1).

Quando io scriveva questo nel 1835, ero ancora così in buona fede da credere sul serio, che la mia opera non fosse nota al signor Brandis; altrimenti non avrei qui citato le sue parole, poichè esse non sarebbero conferma della mia dottrina, ma solo ripetizione, applicazione ed esposizione di essa. Ma io credeva di poter ammettere con sicurezza, che egli non mi conoscesse; infatti egli non mi nomina mai, mentre, se mi avesse conosciuto, l'onestà letteraria avrebbe richiesto ch'egli non passasse sotto silenzio l'autore, dal quale prendeva la sua idea principale e fondamentale, e ciò a tanto maggior ragione in quanto, per l'universale accordo nell'ignorarne l'opera, lo vedeva, oggetto di una immeritata trascuranza, che ben si sarebbe potuta interpretare come propizia a un contrabbando. Si aggiunga, che sarebbe stato nello stesso interesse del Brandis, epperò affare di saggezza l'appellarsi a me; tanto sorprendente e paradossale è infatti il suo principio, che il suo censore di Gottinga ne è meravigliato e non sa che partito prendere.... (2).

Ma d'allora in poi ho imparato a conoscere meglio i dotti tedeschi e gli accademici di Copenha-

---

(1) Ommettiamo altre citazioni superflue.

(2) Ommettiamo altre considerazioni personali.

gen, a cui apparteneva il signor Brandis, e sono arrivato alla persuasione che egli era assai bene a conoscenza della mia teoria. Ne ho già spiegate le ragioni nel 1844 nel secondo volume del *Mondo come volontà e come rappresentazione*, cap. 20, p. 263 (p. 295 della terza edizione) e non voglio ripeterle qui, perchè l'argomento non è piacevole; aggiungo solo, che in seguito ho saputo da ottima fonte, che il signor Brandis ha certo conosciuto l'opera mia, anzi l'ha posseduta, poichè fu trovata nella sua eredità. L'oscurità immeritata, che uno scrittore come me ha dovuto a lungo subire, incoraggiava simile gente ad appropriarsene le idee fondamentali senza citare la fonte.

Ancora più in là del signor Brandis andò un altro medico, il quale non si limitò alle idee, ma fece sue anche le parole. È questi precisamente il signor Antonio Rosas, professore all'Università di Vienna, che nel primo volume del suo *Handbuch der Augenheilkunde (Manuale di oftalmologia, 1830)* ha copiato alla lettera tutto il suo § 507 dal mio trattato *Ueber das Sehen und die Farben (Su la vista e i colori, 1816)*, e precisamente le pagine 14-16 (1ª edizione), senza far menzione di me e senza far notare in alcun modo che quivi parla un altro e non lui. Già questo basta a spiegare, perchè egli nel catalogo di 21 scritti sopra i colori e di 40 sulla fisiologia dell'occhio ch'egli dà al § 542 ed al § 567 si è ben guardato dall'elencare il mio trattato; eppure il farlo era tanto più indicato inquantochè egli anche altrove ha preso molto da me senza nominarmi. Ad esempio al § 526 ciò che si dice di qualcuno in generale

(man) va inteso puramente di me. Tutto il suo § 527 è copiato, sebbene non intieramente alla lettera, dalle pp. 59-60 del mio trattato. Ciò che egli riferisce senz'altro al § 535 come «evidente», cioè che il giallo costituisce tre quarti dell'attività dell'occhio ed il violetto un quarto, non è mai stato «evidente» per nessuno prima che io lo rendessi evidente, ed è ancor oggi una verità nota a pochi, ed ammessa da un numero ancor minore, e perchè si possa chiamare «evidente» senza più, si richiede ancora parecchio: fra altro che io sia sepolto. Fino allora anche il serio esame dell'argomento dev'essere differito; perchè con esso diverrebbe facilmente manifesto, che la differenza fra la teoria dei colori del Newton e la mia sta precisamente in ciò, che la sua è falsa e la mia è vera; cosa che non potrebbe essere se non mortificante per i contemporanei; onde saggiamente, secondo il vecchio costume, si ritarda quel serio esame di alcuni anni. Il signor Rosas non ha capito questa politica, ma al pari dell'accademico di Copenhagen, Brandis, visto che della cosa non si parla in alcun luogo, ha creduto di poterla dichiarare *de bonne prise*. Si vede che l'onestà tedesca del Nord e quella del Sud non se la intendono ancora abbastanza fra loro.... (1).

Ma io sarei lieto, se il plagio fosse la più grande fra le disonestà che macchiano la letteratura tedesca; altre più ve ne sono, assai più profonde e dannose, alle quali il plagio sta come una lieve marioleria di borsaiuolo (*pickpocketing*) ad un

---

(1) L'autore si dilunga qui sui vari plagî del Rosas.

delitto capitale. Intendo parlare di quello spirito basso ed abietto, in grazia del quale l'interesse personale occupa per gli autori il posto che dovrebbe occupare la verità, e sotto la maschera dell'intuizione parla l'intenzione (1). Doppiezza e adulazione sono all'ordine del giorno; si tengono senza arrossire discorsi da Tartufo; prediche da cappuccino rimbombano nelle sacre sedi della scienza; la veneranda parola « illuminismo » è divenuta una sorta di contumelia; i più grandi uomini del secolo passato, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume vengono vituperati, questi, eroi, questi ornamenti e benefattori dell'umanità, la cui gloria diffusa in entrambi gli emisferi non potrebbe essere vieppiù magnificata, se è possibile, che appunto dal fatto, che in qualsivoglia tempo ed ovunque esistono oscurantisti questi ne sono gli aspri nemici; e con ragione. Si formano fazioni e cenacoli letterari per biasimare e lodare, ed ora il brutto viene lodato e strombazzato, il buono oltraggiato, o anche, come dice Goethe « sepolto « nel mistero con inviolabile silenzio, sorta di censura da inquisitori che i tedeschi hanno portato « molto innanzi » (*Diari e quaderni di viaggio*, anno 1821). I motivi e i riguardi poi onde tutto ciò avviene sono di specie troppo bassa, perchè io m'intrattenga ad esporli. Quale vasta distanza intercede fra l'*Edinburgh Review* scritta da *gentlemen* indipendenti, con intento oggettivo, e recan-

---

(1) Cerchiamo rendere così il bisticcio fra *Einsicht* e *Ab-sicht*.

te con onore (1) il suo nobile motto preso da Publio Siro : « *Iudex damnatur, cum nocens absolvitur* » (2), e le riviste tedesche, piene di secondi fini e di rispetti umani, pusillanimi, disoneste e tali che, compilate per lo più da mercenari per amor del denaro, dovrebbero recare il motto : « *Accedas socius, laudes, lauderis ut absens* » (3)!

Adesso, dopo ventun anni, comprendo quel che mi diceva Goethe nel 1814 a Berka, dove io, trovato intento a leggere il libro di M.me De Staël *De l'Allemagne*, esprimeva scorrendone l'opinione che l'autrice facesse una descrizione esagerata dell'onestà dei Tedeschi, tale da trarre in inganno gli stranieri. Rise egli e disse : « Certo, « essi non legheranno con catene il baule, e così « sarà tagliato ». Ma aggiunse poi seriamente : « Ma se si vuol comprendere la disonestà dei Tedeschi in tutta la sua estensione, bisogna far conoscenza con la letteratura germanica ». Bene! Ma fra tutte le disonestà della letteratura germanica la più rivoltante è il servilismo verso il tempo (*Zeitdienerei*) di sedicenti filosofi, in realtà oscurantisti.

Servilismo verso il tempo; la parola, anche se io la conio sul tipo inglese, non ha bisogno di spiegazioni, nè la cosa di esempi; poichè chi avesse la sfrontatezza di negarla, verrebbe fortemente

---

(1) Questo io scriveva nel 1836; ma d'allora in poi l'*Edinburgh Review* è decaduta e non è più quel che era un tempo; vi ho trovato perfino roba da preti (*Pfäfferei*) scritta puramente per la plebe (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

(2) Si condanna il giudice, quando il colpevole è assolto.

(3) Fatti socio, loda, per essere lodato in tua assenza.

in appoggio al mio asserto. Kant ha insegnato, che si deve trattar l'uomo soltanto come fine, non mai come mezzo; che la filosofia debba essere considerata solo come fine, non mai come mezzo, non credeva necessario di dirlo. Il servilismo verso il proprio tempo si può, occorrendo, scusare sotto ogni veste, sotto la cocolla e l'ermellino, non mai però sotto il tribonio, il mantello del filosofo; perchè chi lo indossa ha prestato giuramento alla bandiera della verità; così, quando si tratta del servizio di questa, ogni altro riguardo, qualunque esso sia, è obbrobrioso tradimento. Per questo Socrate non si è sottratto alla cicuta, nè G. Bruno al rogo. Ma costoro si possono sedurre con un tozzo di pane. Sono essi così miopi da non scorgerci là, già vicina, la posterità, presso cui siede la storia della filosofia, e inesorabile, con ferreo stile e mano sicura, scrive nel suo libro immortale due amare linee di condanna? O questo non li muove? Certo « *après moi le déluge* » si può dire al bisogno; ma « *après moi le mépris* » non vuol venire alle labbra. Credo quindi che essi diranno alla loro giudicatrice: « Ah cara posterità, « cara storia della filosofia, voi siete in errore, se la « prendete così seriamente; noi non siamo filosofi, « ce ne guardi il cielo! No; siamo solo professori « di filosofia, puri servitori dello stato, puri filosofi da burla. Tanto varrebbe considerare delle « comparse da teatro corazzate di cartone come « veri cavalieri da torneo ». Allora la giudicatrice capirà, cancellerà tutti quei nomi e concederà loro il beneficio del perpetuo silenzio.

Da questa digressione a cui mi condusse di-

ciott'anni fa lo spettacolo del servilismo verso il tempo e dell'ipocrisia, che pure non fiorivano in quei giorni tanto come oggi, ritorno a quella parte della mia dottrina che fu confermata, se non trovata indipendentemente, dal signor Brandis, per aggiungere alcuni schiarimenti, a cui collegherò altre riprove sopravvenute ad essa da parte della fisiologia.

Le tre ipotesi criticate da Kant nella *Dialettica trascendentale* (1) sotto il nome di idee della ragione, epperò rimosse dalla filosofia teoretica, si sono sempre dimostrate, fino al totale rivolgimento della filosofia operato da quel grande, d'ostacolo ad una più profonda penetrazione nei misteri della natura. Per l'oggetto della nostra presente trattazione l'ostacolo fu rappresentato dalla cosiddetta idea razionale dell'anima, di questa entità metafisica, nella cui semplicità assoluta conoscenza e volontà, connesse e fuse, erano sempre un'unità indissolubile. Finchè essa durava, non si poteva avere una fisiologia filosofica, tanto più che con quest'anima si doveva anche porre necessariamente, come suo correlativo, la materia, quale principio del corpo (2). A quell'idea razionale dell'anima si deve dunque imputare, se al principio del sec. XVIII il celebre chimico e fisiologo Giorgio Ernesto Stahl non riuscì a cogliere la verità, a cui molto si era avvicinato e che avrebbe rag-

---

(1) La sezione della *Critica della Ragion pura* ove si discutono la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale (N. d. T.).

(2) Come un'entità che stesse per sè, una cosa in sè (*Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

giunta, se all'*anima razionale* avesse potuto sostituire quella volontà nuda, priva, tuttora di conoscenza, che è il solo principio metafisico. Ma sotto l'influsso di quell'idea di ragione egli insegnò, nè poteva altrimenti, che l'anima semplice, ragionevole, è quella che si costituisce il corpo, che ne dirige e compie tutte le funzioni organiche interne, ma che, quantunque la conoscenza sia la specialità ed insieme la sostanza del suo essere, tuttavia nulla sa od esperimenta di tutto questo. Vi era in ciò qualche cosa di assurdo, che rendeva la teoria assolutamente insostenibile. Essa fu soppiantata dalla *irritabilità* e dalla *sensibilità* di Haller, che sono a dir vero concepite empiricamente, ma sono anche due qualità occulte, con cui la spiegazione giunge a un punto d'arresto. Il moto del cuore e delle viscere veniva ora attribuito alla irritabilità; ma l'*anima razionale* rimaneva illesa nel possesso de' suoi onori e della sua dignità, come un ospite estraneo nel corpo (1). « La verità è in fondo al pozzo », diceva Democrito; ed i millenni l'hanno ripetuto sospirando; ma non c'è da stupirsene, se, appena ne vuol uscire, le si dà un colpetto sulle dita.

Il tratto fondamentale della mia teoria, che la pone in contrasto con tutte le altre sino ad oggi esposte, è la totale separazione della conoscenza dalla volontà, mentre tutti i filosofi anteriori hanno creduta l'una inseparabile dall'altra, considerando anzi la volontà come condizionata dalla conoscenza, fondamento della nostra entità spiritua-

---

(1) Confinata anzi in soffitta (*Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

le, e perfino in generale quale semplice funzione di essa conoscenza. Ma quella divisione, quella dissoluzione dell' *io* o dell'anima rimasta così a lungo indissolubile in due componenti eterogenei è per la filosofia ciò che è stata per la chimica l'analisi dell'acqua: lo si capirà in avvenire. Secondo me, ciò che vi è d'eterno e d'indistruttibile nell'uomo, e che quindi anche costituisce in lui il principio vitale, non è l'anima, ma, per usare un'espressione chimica, il radicale dell'anima, e questo è la volontà. La cosiddetta anima è già composta; risulta dell'unione della volontà col *noûs*, o intelletto. Questo intelletto è fatto secondario, è posteriore rispetto all'organismo e da questo condizionato, in quanto pura funzione cerebrale. La volontà invece è fatto primario, anteriore all'organismo, che da essa è condizionato. È la volontà infatti quell'entità in sè, che si offre alla rappresentazione (pura funzione cerebrale) come un dato corpo organico: solo in virtù delle forme della conoscenza (funzione cerebrale), epperò solo nella rappresentazione il proprio corpo è noto a ciascuno come qualche cosa di esteso, composto di membra, organico; non fuori di essa, non immediatamente nella coscienza. Come le azioni del corpo non sono altro che singoli atti della volontà tradotti in rappresentazioni, così è anche il loro substrato, la struttura di questo corpo, la sua complessiva figura: quindi in tutte le funzioni organiche del corpo, del pari che nelle sue azioni esteriori, il principio agente è la volontà. La vera fisiologia al suo culmine ravvisa in ciò che vi è di spirituale nell'uomo (la conoscenza)

un prodotto del suo elemento fisico; e ciò ha fatto meglio d'ogni altro Cabanis: ma la vera metafisica c'insegna, che questo elemento fisico stesso è solo prodotto (o piuttosto apparenza) di qualche cosa di spirituale (volontà), ossia che la materia stessa è condizionata dalla rappresentazione, nella quale sola essa esiste. L'intuire e il pensare saranno dunque sempre meglio spiegati mediante l'organismo, ma non mai il volere; anzi mediante questo all'incontro si spiegherà l'organismo, come dico nel paragrafo successivo.

Io pongo dunque dapprima la volontà, come cosa in sè, totalmente originaria; in secondo luogo la sua pura visibilità, od oggettivazione, il corpo, e in terzo luogo la conoscenza, come pura funzione d'una parte di questo corpo. Questa parte stessa è la volontà di conoscere oggettivata (diventa cioè rappresentazione), inquantochè la volontà per i suoi fini ha bisogno di conoscere. Questa funzione a sua volta pone come rappresentazione tutto il mondo, perciò anche lo stesso corpo, in quanto è oggetto percepibile, anzi in generale la materia, che è presente solo nella rappresentazione. Infatti un mondo oggettivo senza un soggetto nella cui coscienza esso stia è, chi ben rifletta, qualche cosa di assolutamente impensabile. La conoscenza e la materia (soggetto ed oggetto) sono dunque soltanto relative l'una all'altra e costituiscono l'apparenza. Con ciò, grazie alla mia trasformazione fondamentale, le cose stanno in un modo del tutto nuovo.

Quando la volontà si volge all'esterno ed opera all'esterno, dirigendosi verso un particolare oggetto noto, quindi attraverso la conoscenza, tutti

riconoscono il principio qui agente come volontà, ed essa ottiene il suo nome. Ma essa è del pari ciò che è attivo nei processi interni, che sono anteriori a quelle azioni esterne come loro condizioni e che costituiscono e mantengono la vita organica ed il suo substrato; quindi anche la circolazione del sangue, la secrezione e la digestione sono opera sua. Ma poichè la si riconosceva soltanto laddove, lasciando l'individuo da cui emana, si volge all'esterno, che a questo fine diviene oggetto di rappresentazione o intuizione, per questo appunto si è considerata la conoscenza come sua condizione essenziale, come suo esclusivo elemento, anzi come suo materiale costitutivo, e si è fatto con ciò il più grande capovolgimento (*hysteron próteron*) che mai si sia dato.

Ma soprattutto bisogna saper distinguere la volontà dall'*arbitrio* (1) e scorgere, che quella può stare senza questo; ciò che è certamente supposto da tutta la mia filosofia. Arbitrio si chiama la volontà quando la conoscenza la illumina, quando perciò le cause che la muovono sono *motivi*, cioè rappresentazioni: espresso in termini empirici, ciò equivale a dire: quando l'azione esteriore che cagiona l'atto è trasmessa attraverso un cervello. Il *motivo* può essere definito come uno stimolo esteriore, sotto il cui influsso sorge nel cervello un'immagine, grazie all'intervento della quale la volontà compie la sua propria opera, un'azione

---

(1) L'autore chiama *Wille* la volontà in sè, *Willkühr* (etimologicamente *scelta volontaria*) la volontà accompagnata da consapevole elezione. Traduciamo la seconda parola con *arbitrio*.

corporea. Ma nella specie umana il posto di quell'immagine può essere preso da un concetto, che si è formato partendo da anteriori immagini di tal fatta col lasciar cadere le differenze, che quindi non è più percepibile, ma può essere designato e fissato solo con parole. Poichè dunque l'azione dei motivi non è assolutamente legata al contatto, essi possono misurare l'uno contro l'altro la loro forza d'influsso sulla volontà, ossia consentono una certa scelta: nell'animale bruto questa è limitata alla stretta cerchia di ciò che gli sta innanzi e che può essere percepito; nell'uomo invece la cerchia si estende al campo di ciò che è per lui pensabile, ossia de' suoi concetti. Quindi si designano come *arbitrari* quei movimenti che non seguono, come nei corpi inorganici, a *cause* nello stretto senso della parola, e neppure a puri *stimoli*, come nelle piante, ma a *motivi* (1). Ma questi presuppongono la conoscenza, che è il *medium* dei motivi, il mezzo attraverso cui agisce in questo caso la causalità, pur conservando come altrove la sua necessità. Fisiologicamente la differenza fra stimolo e motivo si può anche indicare così: lo stimolo provoca una reazione immediata, poichè questa ha per punto di partenza la stessa parte su cui lo stimolo ha agito; il motivo invece è uno stimolo che deve fare un giro attraverso il cervello, dove per suo influsso sorge un'immagine, che sola provoca in fine la successiva reazione, chiamata in tal caso

---

(1) La differenza fra causa in senso stretto, stimolo e motivo è stata da me esaurientemente esposta nei *Due problemi fondamentali dell'etica*, p. 30 e seguenti (nella seconda edizione p. 29 e seguenti). (N. dell'Autore).

atto volontario ed arbitrario. La differenza fra movimenti volontari ed involontari non concerne dunque ciò che è essenziale e primario, che in entrambi i casi è la volontà, ma solamente un punto secondario, cioè il modo in cui è provocata la manifestazione della volontà; se questa cioè avvenga in virtù di cause propriamente dette, o di stimoli, o di motivi, cioè cause trasmesse mediante la conoscenza. Nella coscienza umana, la quale si distingue dalla animale, in quanto contiene non solo rappresentazioni intuitive, ma anche motivi astratti, che, indipendentemente da divari di tempo, agiscono insieme e l'uno accanto all'altro, onde è possibile la riflessione, ossia un conflitto di motivi, appare l'arbitrio nello stretto senso della parola. Io l'ho anche chiamato *decisione elettiva* (1); ma essa consiste solo in ciò, che il motivo più possente rispetto a quel dato carattere individuale vince gli altri e determina l'atto, a quel modo che un urto è vinto da una contropinta più forte; onde l'effetto segue sempre con quella stessa necessità con cui segue il movimento d'una pietra urtata. Di questo sono concordemente e fermamente convinti tutti i grandi pensatori d'ogni tempo, altrettanto certamente quanto è certo che la moltitudine non lo capirà mai, non afferrerà mai la grande verità, che l'opera della nostra libertà non sta nelle singole azioni, ma va cercata nella nostra stessa esistenza ed essenza. Io l'ho spiegato nel modo più chiaro nella mia memoria pre-

---

(1) *Wahlentscheidung*.

miata sulla libertà del volere (1). Perciò il supposto «libero arbitrio d'indifferenza», che sarebbe il carattere distintivo dei moti che procedono dalla volontà, non è affatto ammissibile; poichè esso afferma la possibilità di effetti senza causa.

Quando appena uno sia riuscito a distinguere la volontà dall'arbitrio, ed a considerare quest'ultimo come una varietà di quella o come una delle specie sotto cui quella appare, non troverà più difficoltà alcuna a scorgere la volontà anche nei processi inconsci. Che tutti i movimenti del nostro corpo, anche quelli puramente vegetativi ed organici, procedano dalla volontà, non significa punto che essi siano arbitrari; poichè questo vorrebbe dire, che sono occasionati da motivi; ma i motivi sono rappresentazioni aventi per sede il cervello; soltanto le parti che da questo ricevono nervi possono essere mosse dal medesimo, epperò in conseguenza di motivi; e solo questo moto può dirsi arbitrario. Invece il moto dell' interno dell' organismo è guidato da stimoli, come quello delle piante; senonchè la complicazione dell' organismo animale, come rendeva necessario un sensorio esterno per la percezione del mondo esteriore e la consecutiva reazione della volontà, così esigeva anche un *cerebrum animale*, il sistema nervoso simpatico, per dirigere similmente la reazione della volontà in occasione degli stimoli in-

---

(1) È la prima delle due memorie che vanno sotto il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*. Fu premiata dalla R. Società Norvegese delle Scienze, Drontheim, 26 gennaio 1839. Lo Schopenhauer vi espone sul problema della libertà del volere una teoria simile a quella del Kant (N. d. T.).

teriori. Il primo può essere paragonato al ministero degli affari esteri, il secondo a quello degli interni; ma la volontà rimane pur sempre l'autocrate, presente dappertutto.

I progressi della fisiologia da Haller in poi hanno posto fuor di dubbio, che non solo le azioni esteriori accompagnate da coscienza (funzioni animali), ma anche i processi vitali che passano del tutto inconsaputi (funzioni vitali e naturali) stanno in generale sotto la direzione del sistema nervoso; la differenza, riguardo alla consapevolezza, consiste solo in ciò, che le prime dipendono da nervi che partono dal cervello, i secondi invece da nervi che non sono in diretta comunicazione con quel centro principale del sistema nervoso indirizzato verso l'esterno, ma con piccoli centri subordinati, cioè i gangli e i loro intrecci, che presiedono come governatori alle diverse provincie del sistema nervoso e dirigono i processi interni a seconda degli interni stimoli, a quella stessa guisa che il cervello dirige le esterne azioni a seconda degli esterni motivi; che ricevono impressioni dall'interno e reagiscono in conformità, come il cervello riceve rappresentazioni e in base ad esse decide; solchè ognuno di essi è limitato alla sua stretta sfera d'azione. Da ciò dipende la *vita propria* (1) d'ogni sistema, a proposito della quale già Van Helmont diceva, ogni organo avere il suo *io*. Con ciò si spiega anche il sopravvivere di parti amputate negli insetti, nei rettili ed altri animali inferiori, il cui cervello non ha grande

---

(1) Così, in latino, nel testo.

preponderanza sui gangli delle singole parti, e similmente il fatto che non pochi rettili possano vivere per settimane e mesi dopo l'asportazione del cervello. Ora, giacchè noi sappiamo in base alla più sicura esperienza, che nelle azioni accompagnate da consapevolezza e dipendenti dal centro principale del sistema nervoso il vero agente è la volontà, a noi nota per la più immediata coscienza ben diversamente dal mondo esteriore, non possiamo esimerci dall'ammettere che le azioni onde è mantenuto costantemente in corso il processo vitale, dipendenti anch'esse da quel sistema nervoso, ma poste sotto la direzione di centri subordinati, siano del pari espressioni della volontà; tanto più che la causa per cui queste, a differenza di quelle, sono inconsapute ci è perfettamente nota. Sappiamo cioè che la coscienza ha la sua sede nel cervello ed è quindi limitata a quelle parti i cui nervi fanno capo al cervello e scompaiono anche da esse quando tali nervi siano tagliati. Così è pienamente chiarita la diversità fra il consaputo e l'inconscio nei movimenti del corpo, epperò anche fra volontario ed arbitrario, e non rimane più alcun motivo per ammettere due diversi principî del movimento, tanto più che *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* (non si devono moltiplicare i principî al di là del necessario).

Tutto questo è così evidente, che, a chi rifletta senza preconetti da questo punto di vista, sembra quasi assurdo il voler considerare il corpo come servitore di due padroni, col farne derivare le azioni da due diverse origini, ascrivendo cioè

alla volontà il moto delle braccia e delle gambe, degli occhi, delle labbra, della gola, della lingua e del polmone, dei muscoli dell'occhio e del ventre, e facendo invece provenire il movimento peristaltico dell'intestino, il succhiare delle glandole e tutti i moti che servono alle secrezioni da un principio affatto diverso, a noi ignoto e sempre misterioso, indicato con nomi quali vitalità, *archaeus*, spiriti animali, forza vitale, impulso formativo, che tutti quanti equivalgono ad  $x$  (1).

È notevole ed istruttivo il vedere come l'eccellente Treviranus nel suo libro *Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens* (*Fenomeni e leggi della vita organica*, vol. I, pp. 178-185) si affatichi a rilevare negli infimi animali, infusori e zoofiti, quali dei loro movimenti siano arbitrari, e quali automatici o fisici, come egli li chiama, ossia puramente vitali; nel che egli parte dal presupposto di aver a che fare con due origini totalmente diverse del movimento, mentre in verità così gli uni come gli altri derivano dalla volontà, e la sola differenza sta nell'essere provo-

---

(1) Non si può disconoscere particolarmente nelle secrezioni una certa scelta di ciò che conviene a ciascuna, e per conseguenza un certo arbitrio degli organi che vi sono addetti. Per virtù di questa scelta, che dev'essere anche sorretta da una qualche oscura sensitività, gli organi secretori traggono dal medesimo sangue ciascuno l'umore ad esso appropriato; cosicchè dal sangue affluente il fegato succhia solo bile, respingendo il resto, le glandole salivali ed il pancreas solo saliva (*sic*), i reni solo urina, i testicoli sperma, ecc. Si posson dunque paragonare tali organi ad animali diversi che pascolano su di un medesimo prato e brucano ciascuno l'erba rispondente al proprio appetito (*Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

cati da motivi piuttosto che da stimoli, ossia con l'intervento del cervello o senza (potendo lo stimolo essere così interno come esterno). Presso molti animali già di grado più alto, crostacei e perfino pesci, egli trova che i movimenti arbitrari e quelli vitali vengono intieramente a coincidere, ad es. il cambiamento di posto e la respirazione; chiaro segno della identità della loro essenza ed origine. Egli dice a p. 188: « Nella famiglia delle attinie, delle asterie, ricci di mare ed oloturie » (*Echinodermata pedata* Cuv.) è evidente come il « movimento degli umori dipenda dalla loro volontà e sia un mezzo per il movimento locale ». E a p. 288: « L'esofago dei mammiferi ha alla « sua estremità la faringe, che è tesa e ritratta « da muscoli, i quali concordano con quelli volontari nella loro struttura, pur non essendo sotto « il dominio della volontà ». Si vede di qui come siano incerti i confini tra i moti dipendenti dalla volontà e gli altri. Ibid., p. 293: « Così nelle cavità dello stomaco dei ruminanti si presentano « movimenti che hanno tutta l'apparenza della volontà.... Anche lo stomaco semplice dell'uomo e di molti animali permette solo l'ingresso « per la sua interna apertura a ciò che è digeribile e rigetta il rimanente col vomito ».

Vari argomenti provano che tanto i movimenti determinati da stimoli (cioè non arbitrari) quanto quelli determinati da motivi (cioè arbitrari) procedono dalla volontà: tali sono i casi in cui uno stesso movimento segue ora a uno stimolo, ora a un motivo, quale ad es. il restringimento della pupilla: esso è consecutivo a stimolo, quando au-

menta la luce, a motivo, ogniqualevolta ci sforziamo di osservare attentamente un oggetto vicinissimo e piccolo; il restringere la pupilla infatti permette una chiara visione più da vicino, il che possiamo anche meglio ottenere guardando attraverso un foro praticato con uno spillo in una carta; all'incontro dilatiamo la pupilla, se guardiamo in lontananza. Lo stesso movimento del medesimo organo non può tuttavia provenire da origini interamente diverse. E. H. Weber nel suo programma: *Additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis*, Lipsia 1823, narra di avere scoperto in sè stesso la capacità di dilatare e restringere a suo puro arbitrio la pupilla d'uno degli occhi, dirigendolo (mentre l'altro è chiuso) ad un solo e medesimo oggetto, in modo che questo gli appaia ora chiaramente, ora no. Anche Giov. Müller, *Handbuch der Physiologie (Manuale di Fisiologia)*, p. 764, cerca dimostrare, che la volontà agisce sulla pupilla.

Inoltre la concezione che le funzioni vitali e vegetative incoscienti abbiano ad intimo impulso la volontà è convalidata dalla considerazione, che anche il movimento riconosciuto come volontario di un membro non è che il risultato di anteriori mutamenti nell'interno di questo, i quali non pervengono alla coscienza più che non vi pervengano le funzioni organiche, e sono tuttavia ciò che viene direttamente attuato dalla volontà e di cui quel movimento del membro è solo conseguenza. Eppure ciò rimane così estraneo alla nostra consapevolezza, che i fisiologi cercano spiegarlo con ipotesi come questa, che i tendini e le fibre musco-

lari si contraggano per un cambiamento nel tessuto cellulare del muscolo, cambiamento cagionato dal ridursi a liquido del vapore sanguigno in esso contenuto: questo a sua volta sarebbe causato dall'azione del nervo, e questa.... dalla volontà. Qui dunque il primo effetto prodotto dalla volontà non arriva alla coscienza, ma solo il suo lontano risultato, ed anche questo soltanto mercè l'intuizione spaziale del cervello, in cui esso si rappresenta insieme con l'intero corpo. Ora, che il termine primo di questa progressiva serie causale sia la volontà, non sarebbe mai stato trovato dai fisiologi seguendo le loro ricerche sperimentali e le loro ipotesi; ma ciò è a loro noto da tutt'altra fonte; la chiave del mistero è offerta loro, all'infuori delle investigazioni, dalla fortunata circostanza che qui il ricercatore è esso stesso l'oggetto della ricerca, onde trova questa volta per esperienza il segreto dell'interno procedimento: altrimenti le sue spiegazioni si arresterebbero qui, come per ogni altro fenomeno, davanti ad una forza imperscrutabile. E reciprocamente, se noi fossimo con tutti i fenomeni naturali nella stessa relazione in cui siamo col nostro proprio organismo, la spiegazione di ciascuno di essi e di tutte le proprietà d'ogni corpo metterebbe parimenti capo ad una volontà che in essi si manifesta: giacchè la differenza non sta nella cosa, ma solo nella nostra relazione con la cosa. Dovunque la spiegazione data dal fisico arriva al suo termine, essa s'imbatte in un elemento metafisico, e questo, dovunque è suscettibile d'essere immediatamente conosciuto, si rivelerà quale volontà, come nel nostro caso.

Che le parti dell'organismo non mosse dal cervello, non da motivi, non arbitrariamente siano nondimeno animate e dominate dalla volontà, è provato altresì dalla loro compartecipazione a tutti i movimenti della volontà di eccezionale violenza, cioè gli affetti e le passioni: onde l'accelerato palpitare del cuore nella gioia o nella paura, l'arrossire per vergogna, l'impallidire per ispavento o anche per ira celata, il piangere nell'afflizione, la difficoltà del respiro e l'acceleramento delle funzioni intestinali in una grande ansia, l'acquolina in bocca per golosità, la nausea alla vista di cose ripugnanti, la circolazione del sangue fatta assai più rapida e persino il variare della qualità della bile per effetto dell'ira, della saliva per violento furore; quest'ultimo fenomeno a tal punto che un cane incolerito all'estremo può col suo morso dare l'idrofobia senz'esserne o divenirne infetto esso stesso, il che si afferma anche dei gatti e perfino di galli inferociti (1). Inoltre una tristezza perdurante mina dal profondo l'organismo, e lo spavento, come la gioia improvvisa, può uccidere. All'incontro, tutti i processi e cambiamenti interni che concernono solo il conoscere e lasciano fuori del giuoco la volontà rimangono senza influo sull'economia organica, per quanto grandi ed importanti possano essere; con questo tuttavia, che un'attività troppo tesa e troppo prolungata dell'intelletto affatica il cervello, esaurisce a

---

(1) Superfluo avvertire che questi sono errori; ma al tempo in cui lo Schopenhauer scriveva s'ignorava ancora che l'idrofobia al pari d'altre malattie fosse dovuta ad un microrganismo (*Nota del Traduttore*).

poco a poco ed alla fine atterra l'organismo : il che conferma un'altra volta, che il conoscere è di natura secondaria, è soltanto la funzione organica di una parte, un prodotto della vita, ma non costituisce l'intimo nucleo del nostro essere, non è la cosa in sè, non è metafisico, incorporeo, eterno come la volontà : questa non si stanca, non invecchia, non impara, non si perfeziona con l'esercizio, è in gioventù ciò che è nella vecchiaia, sempre una ed identica, ed il suo carattere in ciascuno è immutabile. In pari tempo, in quanto è l'essenziale, è anche l'elemento costante, epperò presente nell'animale come in noi ; poichè non dipende, come l'intelletto, dal grado di perfezione dell'organizzazione, ma, quanto all'essenza, è in tutti gli animali quella medesima volontà, che è a noi così intimamente nota. Perciò la bestia ha in generale gli stessi sentimenti che ha l'uomo : gioia, mestizia, paura, ira, amore, odio, brama, gelosia, ecc. ; la grande diversità fra uomo e bestia sta solo nel grado di perfezione dell'intelletto. Ma questo ci porterebbe troppo fuori dell'argomento : onde si veggia *Il Mondo come volontà e come rappresentazione*, vol. II, cap. 19, al numero 2.

Dopo le suesposte ragioni, che provano come l'agente originario nell'interno funzionare dell'organismo sia appunto quella volontà stessa che dirige le azioni esterne del corpo e che in tal caso, avendo bisogno dello strumento della conoscenza rivolta al di fuori, si fa riconoscere precisamente come volontà in questo suo passare per la coscienza, non ci farà meraviglia che oltre a Brandis anche altri fisiologi abbiano più o meno riconosciuta

questa verità sulla via puramente empirica delle loro investigazioni. Meckel, nel suo *Archiv für die Physiologie* (*Archivio di Fisiologia*, vol. V, pp. 195-198), arriva del tutto empiricamente e senza preconetti al risultato, che la vita vegetativa, il formarsi dell'embrione, l'assimilazione del nutrimento, la vita delle piante potrebbero essere da considerarsi propriamente come manifestazioni della volontà, anzi che perfino la tendenza del magnetismo può apparir tale. « La supposizione, dice egli, di un certo libero volere in ogni movimento « vitale si potrebbe forse giustificare ». « La pianta sembra volgersi liberamente alla luce », ecc. Il volume è del 1819, quando la mia opera era appena apparsa, ed è per lo meno dubbio che abbia avuto influsso su di lui o gli sia stata, anche soltanto nota; quindi annovero le sue espressioni fra le conferme empiriche della mia teoria da parte di autori senza preconetti.

Anche Burdach nella sua grande *Physiologie* (*Fisiologia*, vol. I., p. 259, p. 388) giunge del tutto empiricamente alla conclusione, che « l'amore di sè stesso è una forza appartenente a « tutti gli esseri senza distinzione »: egli lo ritrova dapprima negli animali, poi nelle piante, infine nei corpi inorganici. Ma che altro è l'amore di sè stesso se non volontà di conservare il proprio essere, volontà di vivere? Un luogo dello stesso libro che viene ancor più risolutamente in appoggio alla mia teoria sarà da me riferito nel paragrafo « Anatomia comparata ». Che la dottrina della volontà come principio della vita cominci a diffondersi nella più ampia cerchia dei medici ed

a trovarvi favore presso i più giovani, lo vedo con particolare compiacimento dalle tesi che il Dott. Von Sigriz ha sostenute a Monaco, nell'agosto 1835 per la sua promozione, e che incominciano così: « 1. Il sangue è ciò che determina la forma dell'organismo che si evolve; 2. Lo svolgimento organico è determinato dall'azione della vita interna e dalla volontà ».

Finalmente è da citarsi ancora una notevolissima ed inattesa conferma della mia teoria, recata recentemente da Colebrooke ed attinta dall'antichissima filosofia dell'Indostan. Nella sua esposizione delle scuole filosofiche indiane (*Transactions of the Asiatic Society of Great Britain*, 1824, vol. I) quest'autore riferisce (p. 110) quanto segue come dottrina della scuola Nyaga: « Volontà » (*yatna*), o sforzo o manifestazione di volontà è « un determinarsi all'azione che dà appagamento. « Il desiderio ne è occasione, la percezione ne è « motivo. Si distinguono due specie di sforzi volitivi riconoscibili: l'una nasce dal desiderio, che « cerca il piacevole; l'altra dall'avversione che « fugge ciò che è spiacevole. Un'altra specie, che « sfugge alla sensazione o percezione, ma che si « arguisce dall'analogia degli atti arbitrari, come « prende le funzioni animali, aventi per causa « l'invisibile forza vitale » (*Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power*). Evidentemente l'espressione « funzioni animali » è qui da intendersi non nel significato fisiologico, ma in quello popolare della pa-

rola; qui dunque la vita organica è fatta derivare indiscutibilmente dalla volontà. Un'altra simile citazione di Colebrooke s'incontra nella sua relazione sui Veda (*Asiatic Researches*, vol. VIII, p. 426): « Asu è volontà inconscia, che cagiona « un atto necessario al mantenimento della vita, « come il respirare, ecc. » (*Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing, etc.*).

La mia riduzione della forza vitale a volontà non si oppone del resto all'antica distinzione delle funzioni in forza riproduttiva, irritabilità e sensitività. Questa distinzione è profondamente concepita e dà luogo a considerazioni interessanti.

La forza riproduttiva, obbiettivata nel tessuto cellulare, è il carattere principale della pianta ed è l'elemento vegetale nell'uomo. Quando in questo predomina, ci aspettiamo flemma, lentezza, pigrizia, ottusità (Beoti), per quanto questa congettura non trovi sempre conferma. L'irritabilità, oggettivata nella fibra muscolare, è il carattere principale dell'animale ed è l'elemento animale nell'uomo. Quando in questo predomina, si trovano solitamente agilità, forza e valore, quindi idoneità allo sforzo fisico ed alla guerra (Spartani). Quasi tutti gli animali di sangue caldo e perfino gli insetti superano di gran lunga l'uomo per irritabilità. L'animale diviene soprattutto conscio della sua esistenza nella irritabilità, onde esulta nelle manifestazione di questa. Di tale esultare si trova ancor traccia presso l'uomo nella danza. La sensitività, oggettivata nei nervi, è il carattere principale dell'uomo, e questo è nell'uo-

mo l'elemento propriamente umano. Nessun animale può in ciò competere anche lontanamente con lui. Quando questo elemento predomina, produce il genio (Ateniesi). Perciò l'uomo di genio è uomo in più alto grado. Di qui si spiega come alcuni genii non abbiano voluto riconoscere per uomini le altre persone con le loro uniformi fisionomie ed il marchio generale della volgarità; non trovavano in esse i propri simili e cadevano nel naturale errore di ritenere per normale la loro propria natura. Così Diogene cercava l'uomo con la lanterna; ed il geniale Koheleth (1) esclama: « Fra mille uomini ho ben trovato un uomo, ma « non una donna »; e Gracian nel *Criticón*, forse la maggiore e più bella allegoria che sia mai stata scritta, dice: « Ma la cosa più strana era, che in « tutto il paese, perfino nelle più popolate città, « essi non incontravano uomini; sola popolazione « erano leoni, tigri, leopardi, lupi, volpi, scimmie, « buoi, asini, porci; in nessun luogo un uomo! « Solo più tardi appresero, che i pochi uomini esi- « stenti.... si erano riparati in quelle solitudini, « che sarebbero dovute essere dimore delle belve » (Dalle *Crisi* 5 e 6 della prima sezione). In realtà da ciò dipende la propensione di tutti gli uomini di genio alla solitudine, e perchè ad essa li invita la loro diversità dagli altri, e perchè essa basta alla loro interna ricchezza; giacchè fra gli uomini, come fra i diamanti, solo quelli straordinariamente grandi posson valere come solitari: quelli ordi-

---

(1) Sotto questo nome chiama sè stesso l'autore dell'*Ecclesiaste* (*Nota del Traduttore*).

nari devono stare insieme e produrre il loro effetto come massa.

Alle tre forze fisiologiche principali corrispondono anche le tre proprietà principali o *guna* degli Indiani. *Tamas-guna*, ottusità, stolidità, corrisponde alla forza di riproduzione; *rajas-guna*, appassionabilità, all'irritabilità, e *sattva-guna*, saggezza e virtù, alla sensibilità. Che poi essi aggiungano che la prima proprietà appartiene agli animali, la seconda agli uomini, la terza agli Dei, è detto in senso più mitologico che fisiologico.

Si confrontino per questo paragrafo il cap. 20 del II volume del *Mondo come volontà e come rappresentazione*, intitolato *Oggettivazione della volontà nell'organismo animale*, ed il § 94 del II volume dei *Parerga*.

## ANATOMIA COMPARATA

---

Dal mio principio, tuttavia, che la « Cosa in sè » di Kant, ossia il substrato finale d'ogni apparenza è la volontà, io aveva dedotto non solo che la volontà è l'agente in tutte le funzioni interne inconscie dell'organismo; ma anche che questo stesso corpo organico non è altro se non la volontà stessa entrata nel campo della rappresentazione, la volontà stessa intuita in quella forma della coscienza che è lo spazio. Perciò avevo detto, che come ogni singolo atto momentaneo della volontà si rappresenta tosto, immediatamente ed inamancabilmente nella percezione esterna del corpo come un'azione di questo, così anche la volontà complessiva di ogni animale, il riassunto di tutte le sue tendenze deve avere la sua fedele immagine nell'intiero corpo medesimo, nella natura del suo organismo, e che tra i fini del suo volere in generale ed i mezzi per il loro raggiungimento offertigli dalla sua organizzazione deve esservi la più esatta concordanza. Ossia, in breve: il carattere complessivo del suo volere deve stare alla struttura e natura del suo corpo, come il singolo

atto volitivo sta all'azione corporea che lo effettua. Ebbene; anche questo fu negli ultimi tempi riconosciuto come dato di fatto da profondi anatomisti e fisiologi, indipendentemente dalla mia dottrina, epperò fu confermato *a posteriori*: le loro affermazioni in proposito recano anche qui la testimonianza della natura in appoggio alla verità della mia dottrina.

Nell'eccellente opera di Pander e D'Alton *Ueber die Skelette der Raubthiere* (*Sullo scheletro dei carnivori*, 1822, con rami) si dice a p. 7: «Come la caratteristica della struttura delle ossa risulta dal carattere dell'animale, così questo si svolge dalle tendenze e dai desideri dell'animale stesso.... Queste tendenze e questi desideri, che sono così vivamente espressi nella sua organizzazione e di cui l'organizzazione sembra solo lo strumento, non possono trovare spiegazione in particolari forze, poichè il loro intimo fondamento è solo da cercarsi nella vita generale della natura». Con quest'ultima spiegazione l'autore dichiara propriamente che qui egli, come ogni studioso della natura, è giunto a quel punto ove deve arrestarsi perchè s'incontra con l'elemento metafisico; ma che tuttavia a questo punto l'ultima cosa conoscibile, al di là della quale la natura si sottrae alle sue ricerche, consiste in tendenze e desideri, ossia volontà. «L'animale è fatto così perchè così vuole», sarebbe in breve l'espressione del suo finale risultato. Non meno espressiva è la testimonianza che reca in favore della mia teoria il dotto e ponderato Burdach nella sua vasta *Fisiologia*, vol. II, § 474, dov'egli parla

della ragione ultima della formazione dell'embrione.... (1).

In verità ogni organo è da considerarsi come l'espressione di una manifestazione di volontà generale, cioè fatta una volta per tutte, di una tendenza che si è fissata, d'un atto volitivo non dell'individuo, ma della specie. Ogni forma animale è un desiderio, provocato dalle circostanze, della volontà di vivere. Per esempio, se questa volontà è colta dalla brama di vivere sugli alberi, di attaccarsi ai loro rami, di nutrirsi delle loro foglie, senza lotta con altri animali e senza neppur toccare il terreno, questa brama si manifesta per un tempo infinito nella forma (idea platonica) del bradipo. Camminare quasi non può, perchè è atto soltanto ad arrampicarsi; inetto sul suolo, è a suo agio sugli alberi, e sembra persino un ramo muscoso, in modo che nessun inseguitore si accorga di lui.

Ma vogliamo ora considerare la cosa in modo un po' più prosaico e metodico.

L'evidente conformità d'ogni animale, sino nei minimi particolari, alla sua maniera di vivere, ai mezzi esterni del suo sostentamento, e la sovrabbondante perfezione artistica della sua organizzazione forniscono il più ricco materiale alle considerazioni teleologiche, a cui lo spirito umano è stato proclive in ogni tempo e che poi, estese an-

---

(1) Ommettiamo qui le citazioni da Burdach e l'accenno ad un luogo del Mahabharata, ove il Dio Sciva acquista quattro faccie per l'intenso desiderio di contemplare da tutti i punti la nuova creatura di Brama, cioè Tilottama, la più bella delle donne.

che alla natura inanimata, sono divenute l'argomento fisico-teologico (1). L'universale corrispondenza dei mezzi ai fini, l'evidente finalità in tutte le parti dell'organismo animale annuncia che qui non hanno agito forze di natura casuali ed operanti senza disegno, ma una volontà; e l'annuncia troppo chiaramente perchè si sia mai potuto disconoscerlo sul serio. Ora, secondo la conoscenza e la concezione empirica, non ci si sapeva figurare l'azione d'una volontà se non come accompagnata dal conoscere. Prima di me infatti, come è già stato spiegato nel paragrafo precedente, si ritenevano volontà e conoscenza come assolutamente inseparabili, anzi, si considerava la prima come una pura operazione della seconda, di questa supposta base d'ogni spiritualità. Dove agiva la volontà, la conoscenza doveva, accompagnarla: doveva dunque esserle stata compagna anche qui. Ma lo strumento della conoscenza, che come tale è indirizzata essenzialmente all'esterno, porta con sè che una volontà la quale ne usi agisca solo verso l'esterno, cioè solo da un essere sull'altro. Perciò quella volontà, di cui nell'organizzazione si erano trovate indubbie tracce, non veniva cercata là dove si trovavano queste; ma la si trasportava all'esterno, e l'animale era ritenuto il prodotto di una volontà ad esso estranea, guidata dalla conoscenza. La quale conoscenza doveva poi essere stata un concetto di scopo, ben chiaro e meditato, e questo doveva aver preceduto l'esistenza dell'a-

---

(1) Così chiama Kant il ragionamento che argomenta l'esistenza di Dio dal finalismo della natura (*Nota del Traduttore*).

nimale ed aver avuto la sua sede fuori di esso, insieme con la volontà da cui l'animale medesimo si supponeva prodotto. L'animale avrebbe avuto dunque esistenza nella rappresentazione prima che nella realtà o in sè stesso. Questa è la base di quel corso di pensieri su cui riposa l'argomento fisico-teologico (1).

Ma noi diciamo anzitutto: Il mondo non è fatto con l'aiuto della conoscenza, quindi non dal di fuori, ma dal di dentro. Indi ci occupiamo d'indicare il *punctum saliens* del problema. Per quanto lusinghi una mente rozza il pensiero fisico-teleologico che dev'essere stato l'intelletto l'ordinatore e modellatore della natura, pure esso è al tutto falso. L'intelletto infatti è a noi noto soltanto dalla natura animale, quindi come un principio affatto secondario e subordinato nel mondo, un prodotto di tardiva origine; esso non può dunque mai essere stato la condizione dell'origine dell'universo (2). Ma come principio originario si presenta dappertutto la volontà, che tutto riempie e che in ogni cosa si palesa immediatamente, contrassegnandola come suo fenomeno. Perciò tutti i

---

(1) L'autore rammenta qui come questo argomento, ammesso anche dal Voltaire e dal Priestley, sia incorso nelle critiche di Hume e di Kant. Quest'ultimo tuttavia si è limitato anche qui, egli dice, alla parte negativa. Lo Schopenhauer si propone invece di giungere a qualche cosa di positivo (*Nota del Traduttore*).

(2) Nè può un mondo intelligibile precedere un mondo sensibile, poichè quello piglia la sua materia soltanto da questo. Non un intelletto ha prodotto la natura; ma la natura l'intelletto (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

fatti teleologici possono essere spiegati dalla volontà dell'essere stesso in cui appaiono.

Del resto l'argomento fisico-teleologico è indebolito già dall'osservazione empirica, che le opere degli istinti artistici animali, la ragnatela, i favi delle api, il formicaio delle termiti, ecc., sono proprio fatte, come fossero sorte da un concetto di scopo, da lungimirante previdenza e riflessione ragionata, mentre sono evidentemente frutto di un impulso cieco, cioè di una volontà non accompagnata da conoscenza; onde segue che l'argomentare da una certa qualità ad un certo modo d'origine, come in generale l'argomentare dall'effetto alla cagione, non è sicuro.... (1).

Se ora ci accostiamo un po' di più alla suaccennata conformità della organizzazione d'ogni animale al suo modo di vivere ed ai mezzi per conservarsi in esistenza, sorge anzitutto la questione, se la maniera di vivere si sia adattata all'organizzazione, o questa a quella. A tutta prima, sembra più probabile la prima ipotesi, perchè, in ordine di tempo, l'organizzazione precede il tenore di vita, e si pensa che l'animale abbia adottata la maniera di vivere a cui più si confaceva la sua struttura, utilizzando gli organi che già trovava pronti; che l'uccello voli perchè ha le ali, che il toro cozzi perchè ha le corna, non viceversa. Di questo avviso è anche Lucrezio (il che è sempre di gran peso per un'opinione):

---

(1) Qui l'autore rimanda a due capitoli del II volume della sua opera principale *Il Mondo come volontà e come rappresentazione*; il 26 (per la teleologia), il 27 (per gli istinti).

*Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti  
Possemus; id, quod natum est, id procreat usum*  
(1) (IV, 825-843).

Ma con questa ipotesi rimane inesplicato, perchè tutte le diverse parti dell'organismo d'un animale corrispondano preeisamente nel loro complesso alla sua maniera di vivere. Nessun organo disturba gli altri, anzi tutti si aiutano a vicenda, nessuno rimane inutilizzato e nessuno fra quelli subordinati potrebbe adattarsi meglio ad altro tenor di vita, benchè quello a cui l'animale si attiene sia stato determinato solo dai principali. Anzi, ogni parte dell'animale corrisponde nel modo più preciso a ciascun'altra non meno che al suo modo di vivere. Gli artigli sono sempre atti ad afferrare la preda, che i denti valgono poi a lacerare e triturare e che il canale digestivo è capace di digerire; e gli organi locomotori sono idonei a condurre sul luogo ove quella preda si trova, e nessun organo rimane inutile. Per esempio, il formichiere non solo ha unghie lunghe agli arti anteriori per distruggere il formicaio delle termiti, ma anche, per penetrarvi, un muso allungato di forma cilindrica con una piccola bocca, ed una lingua lunga filiforme coperta di mucosità viscosa, ch'egli caccia fino in fondo nei nidi delle termiti e ritira poi coperta di quegli insetti: non ha invece denti, perchè non ne ha bisogno. Chi non vede che la struttura del formichiere sta alle termiti come un atto di volontà al suo mo-

---

(1) Nulla è innato nel corpo affinchè ce ne possiamo servire; ma ciò che vi è innato genera l'uso.

tivo? Fra i vigorosi arti del formichiere, con le unghie forti, lunghe, curve, e la totale mancanza di mezzi per mordere vi è un contrasto così senza esempio, che se la terra subirà una nuova trasformazione il formichiere fossile sarà un enigma irresolubile per la nuova specie di esseri intelligenti, ammenochè essa conosca le termiti. Il collo degli uccelli come quello dei quadrupedi è di regola altrettanto lungo come le loro gambe, affinchè possano prendere dalla terra il loro nutrimento; ma negli uccelli acquatici è spesso molto più lungo, perchè questi nuotando prendono il loro nutrimento sotto la superficie dell'acqua. Gli uccelli palustri hanno gambe alte per poter guada- senza affogare o inumidirsi, e, in correlazione a ciò, collo e becco assai lunghi, forte o debole quest'ultimo secondo che deve tritare rettili, pesci o vermi, ed hanno pure intestini che a ciò rispettivamente corrispondono: non hanno invece artigli, diversamente dagli uccelli rapaci, nè membrane natatorie quali quelle delle anitre, perchè la «legge di parsimonia della natura» non consente organi inutili.

Questa legge appunto, considerata insieme col fatto che d'altra parte non manca mai ad un animale un organo richiesto dal suo tenore di vita, ma tutti, anche i più diversi concordano e sono come calcolati per una maniera di vivere del tutto speciale, per l'elemento in cui si trova la preda, per inseguirla, vincerla, masticarla e digerirla, dimostra che la struttura dell'animale è stata determinata dal metodo ch'esso voleva seguire per trovare il proprio alimento, e non viceversa; e che tutto

è proceduto come se una conoscenza di questa maniera di vivere e delle sue condizioni esteriori avesse preceduta la formazione dell'organismo, ed ogni animale si fosse scelto il proprio armamento prima di concretarlo nel corpo, non diversamente da ciò che fa un cacciatore, che prima di uscire prepara le sue armi ed i suoi arnesi, fucile, pallini, polvere, carniere, costoliere, vestito, in conformità alla preda che vuol ammazzare: egli non spara sul cinghiale perchè porta un archibugio, ma ha preso l'archibugio, invece che il fucile per uccellini, perchè andava a caccia del cinghiale: così il toro non cozza perchè ha le corna, ma ha le corna perchè vuol cozzare.

Si aggiunga, per completare l'argomento, che in molte bestie, mentre sono ancora sul crescere, lo sforzo a cui un dato membro deve servire si manifesta già prima che quel membro sia presente; onde l'uso ne precede l'esistenza. Così i capretti, gli arieti, i vitelli cozzano con la sola testa prima d'aver le corna: il giovane cinghiale azzanna intorno a sè quando gli mancano tuttora le zanne a ciò adatte; non usa invece i denti più piccoli, che già ha in bocca e con cui veramente potrebbe mordere. Quindi non è il suo modo di difesa che si uniforma all'arma presente, ma viceversa. Questo fu già osservato da Galeno (*De usu partium anim.* I, 1) e prima che da lui da Lucrezio (V, 1032-39).

Con ciò noi otteniamo la piena certezza, che la volontà non è qualche cosa di sopravvenuto, derivato per avventura dalla conoscenza, cosicchè adoperi gli strumenti che trova ed usi certe membra

perchè queste e non altre vi sono; ma che il principio primitivo ed originario è lo sforzo per vivere in quel dato modo, di combattere in quella maniera; il quale sforzo si manifesta non solo nell'uso, ma già nella stessa esistenza dell'arma, tanto che quello spesso precede questa, dimostrando con ciò, che poichè vi è uno sforzo comparere l'arma, non viceversa; e così per ogni membro in generale. Già Aristotile ha espresso ciò, dove, parlando degli insetti forniti di pungiglione, dice: «Siccome hanno l'ira, hanno l'arma» (*De partibus anim.* IV, 6), e più oltre (12) in generale: «La natura infatti conforma gli organi alla funzione («*ergon*»), non la funzione agli organi». La conclusione è questa: La struttura d'ogni animale segue la sua volontà.

Questa verità s'impone con tanta evidenza al zoologo ed all'anatomista riflessivo, ch'egli, se il suo spirito non è in pari tempo corretto da una profonda filosofia, può esserne indotto a strani errori. Questo è realmente capitato ad un zoologo di prim'ordine, l'indimenticabile De Lamarck, quel medesimo che si è guadagnato un merito imperituro con la distinzione, così profondamente concepita, degli animali in vertebrati ed invertebrati. Egli cioè nella sua *Philosophie zoologique* (vol. I, c. 7) e nella sua *Hist. nat. des animaux sans vertèbres* (vol. I, introd., pp. 180-212) afferma con tutta serietà e s'affatica ad esporre estesamente, che la struttura, le armi particolari e gli organi operanti all'esterno di ogni specie animale non rimontano affatto all'origine di questa, ma sorsero soltanto a poco a poco nel corso del

tempo, per effetto delle tendenze volitive dell'animale provocate dalle circostanze della sua situazione e dell'ambiente, grazie a' suoi sforzi ripetuti ed all'abitudine nata da essi, di generazione in generazione. Così, dice egli, gli uccelli e i mammiferi acquatici hanno acquistato a poco a poco membrane natatorie, perchè nel nuotare disgiungevano le dita l'uno dall'altro; gli uccelli palustri hanno gambe e colli lunghi per effetto del loro guadare; le bestie fornite di corna ne son venute in possesso a poco a poco, perchè combattevano puramente con la testa senza morso efficace, e questo genere di lotta produsse gradatamente corna o palchi; la lumaca in origine, come gli altri molluschi, non aveva antenne, ma queste sorsero a poco a poco per il bisogno ch'essa aveva di tastare gli oggetti che le stavano innanzi; l'intera famiglia dei felini acquistò artigli per la necessità di lacerare la preda, e, per la necessità di risparmiarli nel camminare e in pari tempo di non averne impaccio, la guaina degli stessi artigli e la sua mobilità: la giraffa nell'arida Africa, sprovvista di erba, mirando all'alto fogliame degli alberi, estese tanto le gambe anteriori ed il collo da acquistare la sua strana figura. E così egli passa in rassegna una gran quantità di specie animali, facendole sorgere secondo il medesimo principio; nel che egli non iscorge l'obbiezione, che pur balza agli occhi, che una specie, durante questi sforzi, prima di produrre a poco a poco, nel corso d' infinite generazioni, gli organi necessari al proprio sostentamento, dovrebbe per mancanza di questo essere venuta meno e perita. Tanto acceca un'ipotesi una volta adottata!

Questa, tuttavia ha tratto origine da un'esatissima e profonda concezione della natura; è un errore geniale, che, nonostante tutta l'inerente assurdità, onora l'autore. Ciò che vi è in esso di vero spetta al naturalista; egli vide giustamente che la volontà dell'animale è l'elemento originario, quello che ne ha determinato l'organizzazione. Ciò che vi è di falso è invece dovuto allo stato afretrato della metafisica in Francia, dove propriamente imperano tuttora Locke ed il suo debole seguace Condillac, cosicchè i corpi sono cose in sè, lo spazio e il tempo proprietà delle cose in sè, e dove non è ancor penetrata la grande teoria, così ricca di conseguenze, dell'idealità dello spazio e del tempo, epperò anche di tutto ciò che in essi si rappresenta. Perciò De Lamarck non poteva concepire la sua costruzione degli esseri che nel tempo, per gradi successivi. Dalla Germania il profondo influsso di Kant ha sbandito per sempre siffatti errori, del pari che la crassa, assurda atomistica dei Francesi, e le edificanti considerazioni fisico-teologiche degli Inglesi. Tanto è benefica e duratura l'azione di un grande ingegno, perfino sur una nazione capace di abbandonarlo per correr dietro a millantatori ed a ciarlatani. Ma De Lamarck non poteva mai giungere al concetto, che la volontà dell'animale, come cosa in sè, potesse aver sede fuori del tempo ed in questo senso essere più originaria dell'animale stesso. Per lui quindi esiste dapprima l'organismo senza organi decisi, ma anche senza tendenze decise, armato solo di percezione; questa gl'insegna a conoscere le circostanze in cui deve vivere, e

da questa conoscenza nascono le sue tendenze, cioè la sua volontà; da questa infine i suoi organi, cioè una determinata forma corporea; e tutto ciò per opera di generazioni, epperò in un tempo incommensurabile. Se avesse avuto il coraggio d'andar fino in fondo, avrebbe dovuto supporre un animale primitivo, che per conseguenza sarebbe dovuto essere senza struttura alcuna e senza organi, per evolversi poi, a seconda delle condizioni climatiche e locali e della conoscenza di esse, in miriadi di forme animali d'ogni specie, dalla zanzara all'elefante.

Ma in realtà questo animale primitivo è la Volontà di vivere; tuttavia, come tale, è alcunchè di metafisico, non di fisico. Senza dubbio ogni specie animale ha determinato la sua struttura ed organizzazione con la propria volontà ed in conformità alle circostanze fra cui voleva vivere; non però come qualche cosa di fisico, nel tempo, ma come qualche cosa di metafisico, fuori del tempo. La volontà non è derivata dalla conoscenza, nè questa preesisteva insieme con l'animale prima che la volontà sopravvenisse come un puro accidente, come un elemento secondario, anzi terziario: no, la volontà è la cosa prima, l'essenza in sè; la sua manifestazione (pura rappresentazione nell'intelletto cosciente e nelle sue forme, spazio e tempo) è l'animale, provveduto di tutti gli organi, che rappresentano la volontà di vivere in quelle speciali circostanze. A questi organi appartiene anche l'intelletto, la conoscenza stessa, ed è, come il resto, esattamente conforme al tenore di vita

d'ogni animale, mentre De Lamarck fa sorgere la volontà primamente da essa.

Si osservino le innumere forme degli animali. Come ciascuna è pur solo il riflesso del proprio volere, l'espressione visibile delle tendenze volitive che costituiscono il suo carattere! Di questa diversità dei caratteri, quella delle forme è solo l'immagine. Le bestie rapaci, disposte a lotta e rapina, si presentano con denti ed artigli terribili e con forti muscoli; la loro vista, giunge lontano, specialmente quando, come l'aquila ed il condor, devono spiare la preda da altezze vertiginose. Le bestie timide, siccome vogliono cercare lo scampo non nella lotta, ma nella fuga, sono fornite, anzichè di armi, di gambe leggere e veloci e di fine udito, il che presso la più timida di esse, la lepre, ha richiesto perfino il sorprendente allungamento dell'orecchio esterno. All'apparenza esteriore corrisponde l'interno; i carnivori hanno l'intestino corto, lungo gli erbivori in vista di un più lungo processo di assimilazione; alla grande forza muscolare ed irritabilità si accompagnano come necessarie condizioni una vigorosa respirazione ed una celere circolazione del sangue, rappresentate da organi idonei; una contraddizione non è mai possibile. Ogni speciale sforzo di volontà è rappresentato da una particolare modificazione delle forme. Quindi *la dimora della preda determina la struttura dell'inseguitore*. Se quella si ripara in elementi di difficile accesso, in remoti nascondigli, nella notte e nelle tenebre, l'inseguitore assume la forma a ciò conveniente, e non v'è figura così grottesca che la volontà di vivere non assuma per

raggiungere il suo scopo. Per estrarre i semi dalle squame della pina, la *Loxia curvirostra* appare fornita di un organo di masticazione di forma anormale, il becco in croce. Per cercare i rettili nelle loro paludi; gli uccelli palustri compaiono con gambe, colli, becchi di straordinaria lunghezza, nella più strana figura.... Il pellicano va alla pesca con una mostruosa borsa sotto il becco, per tenervi appunto molti pesci. Per sorprendere di nottetempo i dormienti le civette escono a volo con pupille enormemente grandi così da vedere nel buio, e con penne assai tenere, onde il volo sia silenzioso e non desti gli addormentati. Il siluro, il gimnoto, la torpedine possiedono persino un completo apparato elettrico, per istordire la preda prima di afferrarla, nonchè per difesa contro chi li insegue.

Dove infatti respira un essere vivente, tosto è pronto un altro per inghiottirlo (1), ed ognuno è per così dire destinato ed adattato alla distruzione dell'altro, sino nei minimi particolari. Per esempio, fra gli insetti, gli icneumoni per preparare il futuro pasto pei loro nati depongono le uova

---

(1) A proposito di questa verità, R. Owen, dopo aver esaminato i molti marsupiali fossili dell'Australia, in parte assai grandi, simili per dimensioni al rinoceronte, ne trasse già nel 1842 la giusta conclusione, che ad essi doveva essere contemporaneo qualche grande animale da preda; e quest'ipotesi si dimostrò poi vera, poichè nel 1846 egli trovò parte del cranio fossile di una fiera della grandezza dei leoni, che è pure un marsupiale e che fu da lui battezzata *Thylacoleo*, ossia leone con la borsa. Veggasi una conferenza di Owen alla Scuola Governativa delle Miniere nell'articolo *Palaeontology. Times*, 16 maggio 1860 (Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.).

nel corpo di certi bruchi e simili larve, che a tal fine forano con un pungiglione. Ora, siccome essi prendono di mira certe larve che girano liberamente, hanno pungiglioni cortissimi, della lunghezza di circa l'ottava parte di un dito; invece il *Pimpla manifestator*, che ha per oggetto la *Chelostoma maxillosa*, le cui larve stanno profondamente nascoste nel legno, ha un pungiglione di due dita di lunghezza; e quasi altrettanto lungo lo ha l'*Ichneumon strobillae*, che depone le uova in larve abitatrici delle pine. Giunti alle larve, questi insetti le pungono e depongono nella ferita un uovo, il cui prodotto mangerà poi la larva stessa (Kirby and Spence, *Introduction to Entomology*, vol. I, p. 355).

Presso l'animale perseguitato la volontà di sfuggire al nemico si manifesta altrettanto chiaramente nell'armatura. I ricci e i porcospini alzano una selva di punte. Gli armadilli, i loricati, le testuggini si presentano corazzati da capo a piedi, invulnerabili ai denti, ai rostri, agli artigli, ed altrettanto, in piccolo, l'intera classe dei crostacei. Altri anzichè nella resistenza fisica hanno cercato la loro difesa nell'ingannare il persecutore: così la seppia si è provveduta di una materia oscura da diffondere intorno a sè nel momento del pericolo, il bradipo si finge un ramo muscoso, la rana verde una foglia, e similmente innumeri insetti imitano il loro ambiente; il pidocchio dei Negri è nero (1); lo è invero anche la nostra pul-

---

(1) Blumenbach, *De hum. gen. variet. nat.*, p. 50 (Nota dell'Autore).

ce, ma essa ha potuto contare sui propri salti lunghissimi ed irregolari, provvedendosi a tal fine d'un apparato d'incomparabile forza.

Ma quella previsione (*Anticipation*) che si riscontra in tutte queste conformazioni può esserci resa comprensibile da quanto osserviamo negli istinti. Il giovane ragno o il giovane formicaleone non conosce ancora la preda quando per la prima volta tende l'agguato. E parimenti per la difesa: l'insetto *Bombex*, secondo Latreille, uccide col suo pungiglione la *Parnope* non per mangiarla o perchè ne sia aggredito, ma perchè questa più tardi deporrebbe uova nel suo covo, ed impedirebbe così lo sviluppo delle uova sue proprie; ciò che tuttavia esso non sa. In tali previsioni si conferma ancora una volta l'idealità del tempo; che sempre si rivela, quando entra in campo la volontà come cosa in sè. Sotto i menzionati aspetti come sotto molti altri gli istinti degli animali e le funzioni fisiologiche si chiariscono a vicenda, poichè e in queste ed in quelli è in azione la volontà senza conoscenza.

In ogni forma animale la volontà, come si è fornita dei rispettivi organi e delle rispettive armi per l'offesa e la difesa, così si è provveduta di un intelletto a guisa di strumento per la conservazione propria e della specie; perciò appunto gli antichi avevan chiamato l'intelletto principio « egemonico », cioè guida e condottiero. Per conseguenza l'intelletto è destinato soltanto al servizio della volontà. Le bestie da preda ne avevano bisogno e ne possiedono evidentemente più degli erbivori. L'elefante e sino ad un certo punto an-

che il cavallo fanno eccezione; ma l'ammirevole intelligenza dell'elefante era necessaria, perchè, vivendo per due secoli ed essendo poco prolifico, doveva provvedere ad un più lungo e sicuro mantenimento dell'individuo, e in paesi per di più che brulicano delle fiere più ardite, agili e forti. Anche il cavallo ha un'esistenza più lunga ed una minore prolificità che i carnivori; inoltre, sprovvisto di corna, di zanne, di proboscide, di ogni arma, insomma fuorchè al più la sua unghia, aveva bisogno di maggiore intelligenza e celerità per sfuggire agli inseguitori. Necessaria era la straordinaria intelligenza delle scimmie; in parte perchè esse, con una vita, che anche in quelle di media grandezza arriva ai cinquant'anni, non hanno molta prole, giacchè partoriscono solo un piccino alla volta; ma soprattutto perchè hanno mani a cui deve corrispondere un'intelligenza che se ne sappia servire e ad uso della quale son fatte, sia per difesa con armi esterne, come sassi e bastoni, sia anche per il nutrimento, che esige vari mezzi artificiosi e in generale costringe a un sistema sociale ed ingegnoso di rapina; trasmettere di mano in mano la frutta rubata, porre sentinelle, ecc. Si aggiunga che questa intelligenza è propria soprattutto della loro età giovanile, in cui la forza muscolare non è ancora sviluppata; ad es. il *pongo* od *orang-utan* ha da giovane un cervello relativamente grande ed un'intelligenza assai maggiore che nell'età matura, quando la forza muscolare ha raggiunto tutto il suo sviluppo ed ha sostituito l'intelletto, che quindi è venuto decadendo. Lo stesso si dica di tutte le scimmie;

l'intelligenza comparire dunque qui per un certo tempo quasi a far le veci della futura vigoria muscolare. Ciò si trova spiegato nel *Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, p. Flourens, 1841. Tutto il luogo qui pertinente è già stato da me riportato nel II volume della mia opera principale (*Il Mondo come volontà e come rappresentazione*), alla fine del cap. 31; e solo per ciò non lo ripeto qui.

In generale l'intelligenza va crescendo presso i mammiferi di grado in grado, dai roditori (1) ai ruminanti, ai pachidermi, ai carnivori, infine ai quadrumani; e correlativamente a questo dato dell'osservazione esteriore l'anatomia ritrova lo stesso ordine nel graduale svolgimento del cervello (secondo Flourens et Fr. Cuvier (2)). Presso i rettili i più astuti sono i serpenti, che si possono perfino ammaestrare, perchè sono bestie da preda e perchè, soprattutto i velenosi, si riproducono più lentamente che gli altri.

---

(1) Del resto sembra che ai roditori siasi assegnato un basso grado per considerazioni più *a priori* che *a posteriori*, cioè perchè hanno piccole o eccezionalmente lievi circonvoluzioni cerebrali; al che si sarebbe dato troppo peso. Le pecore e i vitelli le hanno numerose e profonde; ma quale è la loro intelligenza? Il castoreo invece coadiuva assai il proprio istinto con la sua intelligenza; perfino i conigli ne dimostrano una notevole: veggasi il bel libro di Leroy *Lettres sur l'intelligence des animaux*, lettera 3, p. 49. Anche i ratti danno indizi d'un'intelligenza non comune; del che si leggono raccolti significanti esempi nell'articolo *Rats* nella *Quarterly Review*, N. 201, gennaio-marzo 1857 (*Agg. alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

(2) Anche fra gli uccelli i rapaci sono i più astuti; varî quindi, particolarmente i falchi, si possono ammaestrare in alto grado (*Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

Come per le armi fisiche, così anche qui noi troviamo dappertutto la volontà come l'antecedente (*prius*), ed il suo strumento, l'intelletto, come il conseguente (*posterius*). I carnivori non vanno a caccia nè le volpi a rubare perchè più intelligenti; ma siccome volevano vivere di caccia e rapina, hanno, come denti ed artigli più forti, così anche maggior intelligenza. E con la grande finezza, d'intelligenza la volpe supplisce a quanto le manca in forza di muscoli e di morso. Una particolare illustrazione di questo principio ci è offerta dall'uccello Dudu o Dronte, *Didus ineptus*, dell'isola Maurizio, la cui specie, come è noto, si è estinta: esso era, assai sciocco, come già dice il suo nome latino; col che appunto si spiega la sua scomparsa. Sembra che la natura nel seguire la sua « legge di parsimonia » sia qui andata per una volta troppo in là, producendo in certo modo (come spesso avviene per gli individui) un aborto di specie, che, appunto perchè tale, non potè durare.

● Se qualcuno, a questo proposito, ci chiedesse se la natura non poteva, dare anche agli insetti tanta intelligenza almeno, che non avessero a gettarsi nella fiamma del lume, risponderemmo: Certamente; solchè essa non sapeva che gli uomini avrebbero fabbricato ed acceso dei lumi; e *natura nihil agit frustra* (la natura non fa nulla inutilmente). Solo dunque ad un ambiente innaturale non basta l'intelligenza degli insetti (1).

---

(1) Che i Negri siano più che altri e in gran numero caduti in ischiavitù, è evidentemente una conseguenza del

L'intelligenza dipende sempre anzitutto dal sistema cerebrale, e questo sta in necessaria relazione col rimanente organismo; onde le bestie a sangue freddo sono molto inferiori a quelle a sangue caldo, e gli invertebrati ai vertebrati. Ma l'organismo non è altro precisamente che la volontà divenuta visibile, ed a questa, come ad assoluto principio, tutto si riferisce; i suoi bisogni e i suoi fini, in ogni fenomeno, determinano i mezzi, e questi devono tutti concordare fra di loro. La pianta, poichè non ha locomozione, non ha appercezione; infatti a che le avrebbe servito questa, se non poteva usarne per cercare l'utile e per fuggire ciò che fosse nocivo? E reciprocamente le era inutile la locomozione, poichè non aveva appercezione per dirigerla. Perciò nella pianta non compare ancora l'inseparabile diade della sensibilità e dell'irritabilità; esse sonnecchiano nel loro fondamento, la forza di riproduzione, nella quale sola si oggettiva qui la volontà. Il girasole ed ogni pianta vogliono la luce; ma il loro movimento verso di questa non è ancora separato dalla percezione (*Wahrnehmung*) di questa, e tutte e due coincidono con la crescita.

Nell'uomo, l'intelletto, tanto superiore a quello degli altri animali e coadiuvato dalla ragione che ad esso si è venuta ad aggiungere (dalla facoltà cioè di rappresentazioni non intuitive, ossia di concetti; riflessione, pensiero), è pur sempre in

---

fatto che essi sono per intelligenza arretrati rispetto alle altre razze umane; il che tuttavia non giustifica la cosa (*Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

relazione in parte con i suoi bisogni, che superano di gran lunga quelli degli animali e si moltiplicano all'infinito, in parte con la sua totale mancanza di armi naturali, la sua naturale nudità, la sua vigoria muscolare relativamente scarsa e molto inferiore a quella delle scimmie di simile grandezza (1), finalmente con la lentezza con cui si riproduce, con la lunga infanzia e con la longevità, condizioni che richiedevano una sicura preservazione dell'individuo. Tutte queste esigenze dovevano essere soddisfatte mediante forze intellettuali; perciò queste sono in lui così prevalenti. Ma dappertutto noi troviamo l'intelletto come cosa secondaria, subordinata, destinata solo a servire agli scopi della volontà. Fedele a questa destinazione, esso rimane sempre, di regola, al servizio della volontà. Come esso tuttavia in casi particolari se ne emancipi grazie ad un anormale predominio della vita cerebrale, onde sorge il conoscere puramente oggettivo che si eleva sino al genio, fu da me estesamente spiegato nel terzo libro della mia opera principale (parte estetica) e chiarito più tardi nei *Parerga* (vol. II, §§ 50-57, 206).

Se ora noi, in conformità a tutte queste considerazioni sull'esatta corrispondenza fra la volontà e l'organizzazione di ogni animale e da questo punto di vista, esaminiamo un ben ordinato gabinetto osteologico, ci sembrerà veramente di ve-

---

(1) Ed anche con la sua incapacità alla fuga, perchè l'uomo è vinto nel corso da tutti i mammiferi quadrupedi (*Aggiunta alla 2ª ediz.*).

dere un solo e medesimo essere (quell' animale primitivo del De Lamarck, ma più esattamente la Volontà di vivere) variare la sua struttura a seconda delle circostanze, e dallo stesso numero ed ordinamento di ossa trarre, con l'allungarle o col raccorciarle, col rafforzarle e col piegarle, questa molteplicità di forme. Quel numero ed ordinamento di ossa, che Geoffroy Saint-Hilaire (*Principes de philosophie zoologique*, 1830) ha chiamato « l'elemento anatomico » rimane essenzialmente invariato, come egli dimostra a fondo, in tutta la serie dei vertebrati; è una costante, è qualche cosa di dato semplicemente in anticipazione, di irrevocabilmente fissato per una necessità che non possiamo scandagliare: ne paragonerei l'invariabilità con la costanza della materia in tutti i cambiamenti chimici e fisici: ci tornerò sopra. Ma in pari tempo si osserva la massima variabilità, plasticità e adattabilità di queste medesime ossa, in riguardo alla grandezza, alla forma, allo scopo cui devono servire; e noi le vediamo destinate dalla volontà con forza e libertà originaria a seconda dei fini prescritti dalle circostanze esteriori: essa ne fa ciò che i suoi bisogni esigono volta per volta.... (1).

La precisa conformità della struttura dell'animale ai fini ed alle circostanze, illustrata dall'esame dello scheletro, e parimenti la meravigliosa armonia e rispondenza di mezzi a scopi nell'intero funzionamento non possono neppur lontana-

---

(1) Qui segue una lunga esemplificazione che ci siamo fatto lecito omettere, considerando che l'argomento è assai noto.

mente essere rese così comprensibili da' altra considerazione ed ipotesi, come dalla verità, già stabilita per altre vie, che il corpo dell'animale non è altro che la sua stessa volontà, intuita nel cervello come rappresentazione, epperò sotto le forme dello spazio, del tempo, della causalità; pura visibilità ed oggettivazione insomma della volontà. Infatti secondo questa presupposizione tutto in essa e per essa deve cospirare al fine ultimo, la vita di questo animale. In questo nulla si deve trovare di inutile, di superfluo, nulla di difettoso o contrario allo scopo, nulla di manchevole o di imperfetto nel suo genere; ma tutto ciò che è necessario dev'essere presente, nella misura appunto in cui è necessario e non oltre. Qui infatti l'artefice, l'opera e la materia sono una sola e medesima cosa. Per questo ogni organismo è un capolavoro incomparabilmente perfetto. Qui la volontà non ha covato dapprima l'intenzione e conosciuto lo scopo, indi apparecchiati i mezzi e vinta la materia; ma il suo volere è anche immediatamente il fine, immediatamente il raggiungimento; non aveva bisogno di strumenti estranei da doversi prima piegare: qui il volere, il fare, il raggiungere coincidevano. Perciò l'organismo si presenta come un miracolo, nè può essere paragonato ad alcuna opera, umana, condotta a fine al lume della lampada della conoscenza (1).

---

(1) Perciò la vista di ogni struttura animale ci offre un insieme, un'unità, una perfezione, un'armonia rigidamente compiuta di tutte le parti, a tal punto derivata da un pensiero fondamentale, che nel contemplare anche la più strana figura di bestia, chi va in fondo finisce per credere che essa

La nostra ammirazione dell'infinita perfezione e conformità al fine nelle opere della natura dipende in fondo da ciò, che noi le consideriamo a mo' delle nostre opere. Ora in queste, anzitutto, la volontà che è all'opera e l'opera stessa sono di specie diversa: fra l'una e l'altra intervengono due altre cose: primo, lo strumento della rappresentazione, estraneo alla volontà presa per sè stessa, con cui essa deve qui aver commercio prima di tradursi in realtà; secondo, il materiale estraneo alla volontà operante, materiale a cui dev'essere imposta una forma, straniera e che a ciò oppone resistenza, perchè appartenente già ad un'altra volontà, cioè alla sua particolare natura, alla sua « forma sostanziale », all'idea (platonica) che in esso si esprime: deve dunque essere prima domato e nel suo intimo resisterà sempre, per quanto profondamente venga in esso impressa la forma

---

sia l'unica esatta, anzi l'unica possibile, e che non possano darsi altre forme di vita se non questa. Qui sta il profondo significato dell'espressione « naturale », quando con ciò indichiamo che qualche cosa si comprenda da sè e non potrebbe essere altrimenti. Di questa unità era compreso anche Goethe, quando la vista delle chioccioline di mare e delle grancevole a Venezia lo induceva ad esclamare: « Che cosa preziosa e magnifica è pure un vivente! come ben misurato nella « sua condizione, come vero, come reale! » (*Leben, « Vita »*, vol. IV, p. 223). Per questo nessun artista può imitare esattamente una tale forma, se non ne ha fatto per più anni l'oggetto del suo studio e non ne ha penetrato lo spirito e il senso; altrimenti la sua opera appare come tenuta insieme con la colla; le parti ci son tutte; ma le manca il vincolo che tutte le dovrebbe serrare, lo spirito della cosa, l'idea, la quale è l'oggettività dell'atto originario di volontà che si rappresenta in quella specie (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

dell'arte. Ben diverso è il caso per le opere della natura, che non sono come quelle mediata, ma immediata manifestazione della volontà. Questa agisce qui nella sua originaria spontaneità, quindi senza conoscenza; la volontà e l'opera non sono separate da alcuna rappresentazione intermedia: sono una cosa sola. E perfino il materiale è una cosa sola con esse; perchè la materia non è altro che l'aspetto visibile della volontà. Perciò qui troviamo la materia intieramente penetrata dalla forma; anzi, esse sono di origine al tutto uguale, correlative solo l'una all'altra e perciò una cosa identica. Che noi anche qui le distinguiamo come nelle opere d'arte, è solo astrazione. La materia pura, assolutamente priva di forme e di proprietà, che noi c'immaginiamo come il materiale dei prodotti della natura, è soltanto un *ens rationis* (una entità razionale, fittizia) e non può presentarsi in alcuna esperienza. Il materiale dell'opera d'arte invece è la materia empirica, quindi già formata. Identità di forma e materia è il carattere dei prodotti di natura; diversità dell'una dall'altra è il carattere delle opere d'arte (1). Siccome nel pro-

---

(1) È una grande verità quella che enuncia G. Bruno (*De Immenso et Innumerabili*, VIII, 10): «*Ars tractat materiam « alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam « est; naturam interior materiae*» (L'arte tratta una materia estranea, la natura una materia propria. L'arte è intorno alla materia, la natura è al di dentro di essa). Anche più diffusamente ne discorre nell'opera *Della causa*, Dial. 3, p. 252 e seguenti. A p. 255 spiega la « forma sostanziale » come la forma di ogni prodotto naturale, forma che è lo stesso che l'anima (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

dotto naturale la materia è il puro aspetto visibile della forma, vediamo anche empiricamente la forma presentarsi come pura fioritura della materia e scaturire dall'interno di questa nella cristallizzazione, nella generazione spontanea (*generatio aequivoca*) animale e vegetale, la quale ultima, presso gli epizoi almeno, non è a mettersi in dubbio (1).

Secondo questo principio si può anche ammettere che in nessun luogo, su nessun pianeta o satellite, la materia può cadere nello stato di perpetua quiete; le forze ad essa interne (cioè la volontà, di cui essa è solo l'aspetto visibile) porranno sempre fine all'intervenuta quiete, la sveglieranno sempre dal suo sonno, per ricominciare da capo il loro giuoco, come forze meccaniche, fisiche, chimiche, giacchè ne aspettano soltanto l'occasione.

Ma se noi vogliamo comprendere il modo d'agire della natura, noi non dobbiamo tentare di farlo mediante confronto con le opere nostre. La vera essenza d'ogni struttura animale è un atto di volontà estraneo alla rappresentazione, epperò anche fuori dalle forme di questa, spazio e tempo, atto che perciò appunto non conosce concomitanza o successione, ma possiede un' unità indivisibile. Ora, quando la nostra intuizione cerebrale coglie quella struttura ed il coltello anatomico ne seziona l'interno, entra nella luce della conoscenza ciò

---

(1) Si conferma dunque il detto degli Scolastici: *materia appetit formam* (La materia appetisce la forma). - Cfr. *Il Mondo come volontà* ecc. 3<sup>a</sup> ediz., vol. II, p. 352 (Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.).

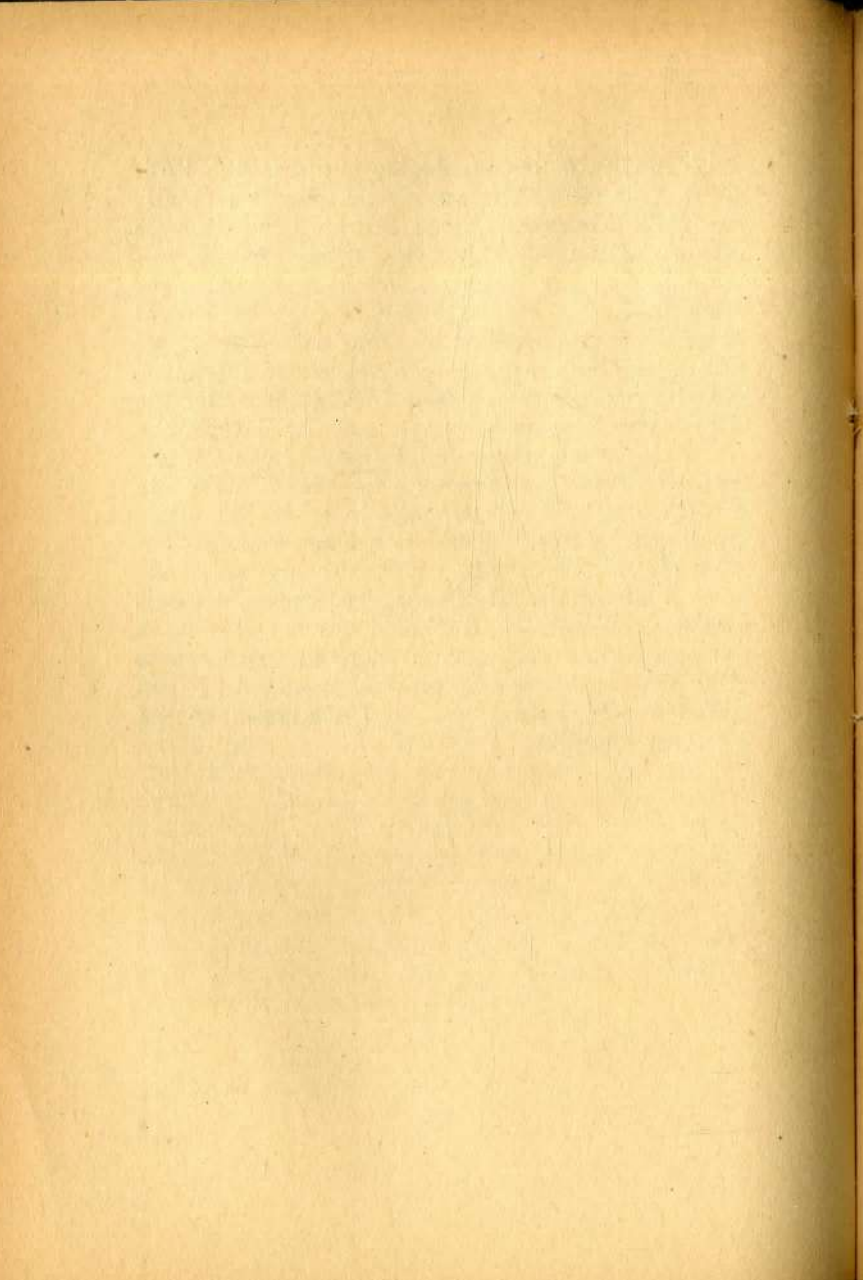
che è in origine e per sè medesimo estraneo ad essa ed alle sue leggi; ma entrandovi deve anche rappresentarsi nella conoscenza conformemente alle forme ed alle leggi di questa. La primitiva unità ed indivisibilità di quell'atto di volontà, di questa essenza veramente metafisica, appare ora dispersa in una molteplicità di parti coesistenti ed in un succedersi di funzioni, che tuttavia si presentano come strettamente collegate, per l'intima relazione reciproca, per reciprocità di aiuto ed appoggio, rispettivamente come mezzo e come fine. L'intelletto che ciò così apprende cade in ammirazione davanti all'ordinamento delle parti ed alla combinazione delle funzioni come fossero cose profondamente premeditate, perchè involontariamente presta all'origine di quella forma animale la maniera in cui esso stesso ha riconosciuto l'unità originaria manifestantesi in quella molteplicità, che è stata introdotta solo dalla sua forma di conoscenza. Questo è il senso della profonda dottrina di Kant, che la finalità è introdotta nella natura soltanto dall'intelletto, il quale poi stupisce di un miracolo, che è opera sua (1). Gli capita (se posso spiegare una questione così alta con un paragone triviale) come quando gli avviene di meravigliarsi che in tutti i prodotti d'una moltiplicazione per 9 la somma delle singole cifre sia ancora 9 od un numero le cui cifre sommate diano 9; benchè esso stesso si sia preparato il miracolo con la numerazione decimale.

---

(1) Cfr. *Il Mondo come volontà ecc.*, 3ª ediz., vol. II, pagina 375 (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

L'argomento fisico-teologico suppone che l'esistenza del mondo in un intelletto preesista alla sua reale esistenza, e dice: Perchè il mondo fosse ordinato ad un fine, doveva, prima di essere, esistere in una rappresentazione. Io invece dico nel senso di Kant: Perchè il mondo sia rappresentazione, deve rappresentarsi come ordinato ad un fine; e ciò non ha luogo che nel nostro intelletto.

Dalla mia teoria consegue indubitabilmente che ogni essere è la sua propria opera. La natura, che non può mai ingannare ed è ingenua come il genio, esprime perfettamente la stessa cosa, in quanto ogni essere attinge solo la favilla vitale da un altro essere, e cioè da un suo simile, e poi fabbrica sè stesso sotto i nostri occhi, prendendo a ciò il materiale dal di fuori, la forma e il movimento da sè stesso; il che si chiama crescita e sviluppo. Così anche empiricamente ogni essere ci si presenta come sua propria opera. Ma il linguaggio della natura non vien compreso, perchè è troppo semplice.



## FISIOLOGIA DELLE PIANTE

---

Intorno alla manifestazione della volontà nelle piante le conferme, che ho a citare, provengono specialmente da Francesi; nazione che ha una tendenza recisamente empirica e che non va un passo al di là di ciò che è noto immediatamente. Il nostro autore inoltre è il Cuvier, il quale col suo rimanere saldamente attaccato alla pura esperienza diede occasione al celebre dissenso fra lui e Geoffroy Saint Hilaire. Non farà dunque meraviglia se qui non c'incontreremo in un linguaggio così risoluto come nelle precedenti testimonianze tedesche, e se ogni ammissione sembrerà fatta con guardinga cautela.

Il Cuvier dice nella sua *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour*, Vol. I, 1826, p. 245: «Le piante hanno certi « movimenti apparentemente spontanei, che appa-  
« iono in certe circostanze, e che talvolta sono così  
« simili a quelli degli animali, che a cagione d'es-  
« si si sarebbe indotti ad attribuire alle piante  
« una sorta di sensazione e di volontà; al che  
« sarebbero specialmente disposti coloro che vo-  
« gliono vedere qualche cosa di simile nei movi-  
« menti delle parti interne degli animali. Così le

« cime delle piante si sforzano sempre di porsi in  
« direzione verticale; sembra dunque che inclinino  
« verso la luce. Le radici cercano il buon terreno  
« e l'umidità, e per trovar ciò abbandonano la  
« linea retta. Ma queste diverse inclinazioni non  
« si possono spiegare con l'influsso di cause este-  
« riori, se non si ammette anche una disposizione  
« interna, capace di essere suscitata e diversa dal-  
« la pura energia fisica dei corpi inorganici. ...De-  
« candolle ha compiuto notevoli ricerche, che gli  
« hanno dimostrato l'esistenza nelle piante di una  
« sorta d'abitudine, che può essere vinta solo dopo  
« un certo tempo con l'illuminazione artificiale.  
« Delle piante chiuse in una cantina costante-  
« mente illuminata non cessavano per questo, nei  
« primi giorni, di chiudersi al venir della notte e  
« di aprirsi al mattino. Si danno pure altre abitu-  
« dini, che le piante possono prendere e lasciare.  
« I fiori che si chiudono per il tempo umido fini-  
« scono per rimanere aperti, se esso dura troppo.  
« Una volta che il signor Desfontaines portava  
« seco una sensitiva in carrozza, essa si contraeva  
« da principio per lo scotimento del legno, ma infi-  
« ne si spiegò di nuovo come se tutto fosse tranquil-  
« lo. Anche qui dunque la luce, l'umidità ecc. agi-  
« scono solo in grazia di una disposizione interna,  
« che, col perdurare di una tale attività, può ces-  
« sare o mutarsi, e la forza vitale delle piante è  
« soggetta, come quella degli animali, a stanchez-  
« za ed esaurimento. L'*Hedysarum gyrans* si se-  
« gnala specialmente per i movimenti che fa di  
« giorno e di notte con le sue foglie, senza aver  
« bisogno per ciò di un'occasione. Se nel regno

« vegetale vi è un fenomeno tale da illuderci e da  
« ricordarci i movimenti volontari degli animali,  
« è certamente questo. Broussonet, Silvestre, Cels  
« e Halle l'hanno ampiamente descritto ed hanno  
« mostrato ch'esso dipende solo dalle buone con-  
« dizioni delle piante ».

Nel III volume dell'opera medesima (1828) a  
p. 166 dice ancora il Cuvier: « Il signor Dutro-  
« chet aggiunge considerazioni fisiologiche in se-  
« guito a ricerche, ch'egli stesso ha condotte e  
« che dimostrano, a suo avviso, che i movimenti  
« delle piante sono spontanei, che cioè dipendono  
« da un principio interno, il quale subisce imme-  
« diatamente l'influsso di agenti esterni. Ma sic-  
« come egli esita ad attribuire alle piante la sen-  
« sitività, così sostituisce a questa parola una *ner-*  
« *vimotilità* ». Io devo qui notare che ciò che noi  
intendiamo sotto il nome di spontaneità si riduce  
sempre, quando si esamini più attentamente, a ma-  
nifestazione di volontà: le due espressioni sareb-  
bero sinonime. L' unica differenza sta in ciò, che  
il concetto di spontaneità è attinto dalla intui-  
zione esterna, quello di manifestazione volontaria  
della nostra propria coscienza. Quanto sia vio-  
lento anche nelle piante l'impulso di questa spon-  
taneità, attesta un singolare esempio del *Chelten-*  
*ham Examiner* riprodotto nei *Times* del 2 giugno  
1841: « Giovedì scorso in una delle nostre vie più  
« frequentate tre o quattro grossi funghi hanno  
« compiuto una prodezza di genere affatto nuovo,  
« ossia nel loro fervido sforzo per erompere nel  
« mondo visibile hanno realmente sollevato un  
« grosso lastrone ».

Altre osservazioni reca il Cuvier nei *Mém. de l'Acad. des Sciences de l'année 1821*, vol. V., Paris, 1826, a pag. 171...(1)

Nel *Dictionn. d. Sciences naturelles* all'articolo *Animal* si legge: «Se gli animali dimostrano  
«desiderio nella ricerca del loro cibo ed una ca-  
«pacità di distinguere nella scelta di esso, si ve-  
«dono però anche le radici delle piante dirigersi  
«da quella parte ove la terra è più ricca d'umore,  
«e perfino sulle rupi cercare le minime fessure che  
«posson contenere qualche nutrimento; si vedono  
«le loro foglie e i loro rami dirigersi premurosamente da quella parte ove più trovano aria e  
«luce. Se si piega un ramo in modo che la superfice superiore delle sue foglie si trovi in basso,  
«le foglie arrivano perfino a toccare i loro gambi,  
«per ritornare nella posizione, che meglio permette l'esercizio delle loro funzioni. Si può essere sicuri che ciò avvenga senza coscienza?».

F. I. E. Meyen, che nel 3° volume del suo *Neues System der Pflanzenphysiologie* (*Nuovo Sistema di fisiologia delle piante*), 1839, ha consacrato un capitolo molto ampio all'oggetto delle presenti nostre considerazioni sotto il titolo «Intorno ai movimenti ed alla sensazione delle piante», vi dice, a p. 585: «Si vede non di rado che le patate, in  
«cantine profonde ed oscure, intorno all'estate  
«emettono steli, che si dirigono costantemente  
«verso le aperture per cui la luce penetra nella  
«cantina e crescono fin tanto che abbiano rag-

---

(1) Ommettiamo queste osservazione e qualcuna di E. H. Schultz.

« giunto il luogo direttamente illuminato. Si sono  
« osservati siffatti steli di venti piedi di lunghezza,  
« mentre di solito la pianta anche nelle migliori  
« circostanze ne emette appena di tre o quattro  
« piedi di altezza. È interessante osservare atten-  
« tamente la via che prendono gli steli di una  
« siffatta patata, che cresce nell'oscurità per rag-  
« giungere finalmente il foro della luce. Lo stelo  
« tenta raggiungere questa per la strada più corta ;  
« ma siccome non è salda abbastanza per crescere  
« attraverso l'aria senza sostegno, così si abbassa  
« al suolo e striscia in questo modo fino alla pros-  
« sima parete, lungo la quale poi s'innalza ». An-  
« che questo botanico (ibid., p. 576) viene indotto  
« dai fatti da lui rilevati a questa sentenza : « Se  
« noi osserviamo i liberi movimenti delle oscilla-  
« torie e d'altre piante inferiori, non ci rimane ve-  
« ramente altro se non di riconoscere a queste  
« creature una sorta di volontà ».

Un chiaro esempio di manifestazione della vo-  
lontà nelle piante è offerto da quelle rampicanti, le  
quali, quando non hanno vicino alcun sostegno a  
cui aggrapparsi, nel cercarne uno si dirigono  
sempre mentre crescono verso il luogo più ombro-  
so, perfino verso un pezzo di carta di color nero,  
ovunque sia ; invece fuggono il vetro perchè brilla.  
In proposito ci son riferiti esperimenti assai gra-  
ziosi, specialmente con l'*Ampelopsis quinquefo-*  
*lia*, da Ths. Andrew Knight nelle *Philos. Tran-*  
*sact.* del 1812 (tradotti nella *Bibliothèque Britan-*  
*nique, Section Sciences et Arts*, vol. 52), per  
quanto egli dal suo lato si sforzi di spiegar la cosa  
meccanicamente, e non voglia concedere che que-

sta sia una manifestazione di volontà. Io mi riferisco a' suoi esperimenti, non al suo parere. Si dovrebbero piantare parecchie piante arrampicanti in giro ad un solo palo, ed osservare se tutte vi strisciano all'intorno con moto centripeto o no. Su questo argomento Dutrochet ha presentato il 6 novembre 1843 all'*Académie des Sciences* una memoria *Sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux*, la quale, nonostante la sua grande prolissità, è molto degna d'essere letta. È stampata nel *Compte rendu des séances de l'Académie des Sciences*, 1843, fascicolo di novembre. La conclusione è che nel *Pisum sativum* (pisello verde), *Bryonia alba* e *Cucumis sativus* (cetriolo), gli steli di foglie provvisti di cirro o viticcio (*vrille*) descrivono un lentissimo movimento curvilineo nell'aria, che in uno spazio da una a tre ore, a seconda della temperatura, compie un'ellisse, e con cui cercano all'avventura i corpi solidi, ai quali, una volta trovati, si aggrappano col cirro. Così si regge la pianta, che per sè stessa non potrebbe star ritta. Si comportano dunque, ma più lentamente, come i bruchi sprovvisti d'occhi, che cercando una foglia, descrivono col torace cerchi nell'aria. Nella citata memoria Dutrochet si estende anche su altri movimenti delle piante...(1)

Infine non tralascierò di ricordare, che già Platone attribuisce alle piante *epithymias*, desideri, ossia volontà. Cfr. il cap. 23 del secondo volume della mia opera principale.

---

(1) Ommettiamo qui altri particolari osservati dal medesimo e da altri scienziati (Treviranus, Duhamel, Daabeny, ecc. ecc.).

La titubanza ed il ritegno che dimostrano i citati scrittori nel riconoscere alle piante la volontà, una volta che essa si è loro rivelata empiricamente, nasce da questo, che anch'essi sono inceppati dall'antica opinione, che esigenza e condizione della volontà sia la conoscenza, che le piante evidentemente non posseggono. Che la volontà sia l'elemento primario e sia perciò indipendente dalla conoscenza, non è a loro venuto in mente. Della conoscenza o rappresentazione le piante hanno solo un analogo, un surrogato, ma hanno bensì la volontà in modo veramente ed assolutamente immediato; poichè essa, come cosa in sè, è il substrato della loro apprenza fenomenica come di ogni altra. Procedendo realisticamente, epperò partendo dal dato oggettivo, si può anche dire: Ciò che vive ed agisce nella natura vegetale e nell'organismo animale, quando si è a poco a poco così innalzato nella scala degli esseri da essere direttamente illuminato dalla conoscenza, si rivela nella consapevolezza ormai sorta come volontà, e viene qui riconosciuto più direttamente, quindi meglio, che altrove.

Questa cognizione ci deve dunque dar la chiave per comprendere l'essenza profonda di ogni cosa. Qui infatti la cosa in sè non è più avviluppata da alcun'altra forma fuorchè da quella del più immediato riconoscimento. Questo immediato riconoscimento del proprio volere è ciò che si è chiamato senso interno. In sè la volontà è priva di conoscenza e tale rimane nel regno inorganico e in quello vegetale. Come il mondo rimarrebbe buio nonostante il sole, se non ci fossero dei corpi per

riflettere la luce, o come la vibrazione di una corda ha bisogno dell'aria ed anche di qualche corpo di risonanza per divenire suono, così la volontà diviene consapevole di sè stessa solo per la aggiunta della conoscenza; questa, è ad un tempo il corpo di risonanza della volontà ed il tono della coscienza che ne nasce. Questo divenir consapevole della volontà a sè stessa, è stato attribuito al cosiddetto senso interno, perchè è la nostra prima ed immediata conoscenza. Oggetto di questo senso interno possono essere solamente i diversi moti della propria volontà; perchè la rappresentazione non può avvertire sè medesima; solo tutt'al più nella riflessione razionale, questa seconda potenza della rappresentazione, può *in abstracto* pervenire alla consapevolezza. Così la semplice rappresentazione (intuizione) sta al pensiero propriamente detto, ossia al conoscere per concetti astratti, come il volere in sè sta all'avvertimento di questo volere, cioè alla coscienza. Quindi la consapevolezza intieramente chiara e lucida del proprio essere e dell'altrui compare solo con la ragione (la facoltà dei concetti), la quale di tanto eleva l'uomo al di sopra dei bruti, quanto la pura capacità della rappresentazione intuitiva eleva l'animale al di sopra della pianta. Ora, ciò che, come questa, non ha alcuna rappresentazione è da noi chiamato inconscio, e da noi è concepito come poco diverso dal non essere, inquantochè ha propriamente la sua esistenza solo in una coscienza estranea, quale rappresentazione di questa. Tuttavia non gli manca l'elemento primario dell'essere, la volontà, bensì solo il secondario; ma senza questo sembra a

noi che anche il primario, che è pur la Cosa in sè, si riduca al nulla. Noi direttamente non sappiamo distinguere in modo chiaro un'esistenza inconscia dalla non esistenza; sebbene il sonno profondo ce ne dia una personale esperienza.

Se noi ci rammentiamo di quanto si è detto nel precedente paragrafo, che cioè negli animali la facoltà del conoscere, come ogni altro organo, si presenta solo per servire alla loro conservazione, e quindi sta in preciso rapporto coi bisogni della specie, rapporto che consente infiniti gradi, comprenderemo come la pianta, la quale ha tanto minori bisogni dell'animale, non abbia uopo di conoscenza alcuna.... (1).

Negli infimi gradini del regno vegetale, come anche della vita vegetativa nell'organismo animale, lo stimolo, come determinante delle singole manifestazioni della volontà dappertutto presente e come intermediario fra il mondo esterno ed i mutamenti di quel dato essere, tiene il posto della conoscenza; e così l'azione fisica nel mondo inorganico. Se, come qui, si parte dall'alto nelle considerazioni, lo stimolo si presenta come un surrogato ed analogo della conoscenza. Noi non possiamo dire propriamente che le piante avvertano la luce ed il sole; ma vediamo che esse ne risentono diversamente la presenza o la mancanza, che a quella e a questo si volgono e si piegano, e se il più delle volte questo movimento coincide con la crescita, come la rotazione della luna con la sua rivoluzione, non però è meno presente, e la dire-

---

(1) Qui l'autore insiste su cose già dette.



zione di quella crescita viene determinata e modificata, conformemente a un disegno, dalla luce, precisamente come un'azione da un motivo. Parimenti è determinata nelle piante arrampicanti dai sostegni ch'essa trova, dal loro luogo e dalla loro figura. Siccome dunque la pianta ha dei bisogni, per quanto non tali da richiedere il lusso di un *sensorium* e d'un intelletto, così al posto di questi deve intervenire qualche cosa d'analogo, per porre la pianta in grado, se non di cercare ciò che può soddisfare le sue esigenze, di afferrarlo almeno quando si offre. Questo qualche cosa è la recettività agli stimoli, che differisce dalla conoscenza (così potrei esprimermi) in questo: che nella conoscenza il motivo, che appare quale rappresentazione, ed il conseguente atto di volontà rimangono chiaramente distinti l'uno dall'altro, tanto più chiaramente anzi quanto più perfetto è l'intelletto; nella recettività agli stimoli invece il ricevere lo stimolo non si può distinguere dal volere ch'esso occasiona, e l'uno e l'altro si fondono insieme.

Finalmente nel mondo inorganico cessa anche la recettività agli stimoli, la cui analogia con la conoscenza non si può disconoscere; ma rimane la diversa reazione di ciascun corpo alla diversa azione, ed anch'essa ci si presenta pertanto, nel corso discendente della nostra trattazione, come un surrogato della conoscenza. Se il corpo reagisce diversamente, anche l'azione dev'essere diversa e produrre in esso una diversa affezione, che pur con tutta la sua ottusità ha ancora una lontana analogia con la conoscenza. Quando dunque per

esempio l'acqua rinchiusa trova finalmente uno sbocco, ed avidamente ne approfitta, precipitandosi a tumulto, essa certamente non lo conosce; come l'acido non percepisce l'alcali, combinandosi col quale abbandona il metallo, o come il pezzettino di carta non percepisce l'ambra strofinata verso cui si slancia; ma tuttavia è forza ammettere, che ciò che in tutti questi corpi cagiona così improvvisi cambiamenti deve pur sempre avere una certa somiglianza con ciò che accade in noi, quando entra in scena un motivo inaspettato.

Considerazioni di questa specie mi hanno prima servito a ravvisare la volontà in tutte le cose; ora poi le adduco per mostrare, a quale sfera riveli d'appartenere la conoscenza, quando non la si consideri dall'interno, come si fa di solito, ma realisticamente, da un punto di vista situato fuori di essa, come qualche cosa di estraneo, onde si trova per essa quell'aspetto oggettivo, che è di somma importanza per l'integrazione di quello soggettivo (1). Vediamo che allora essa si presenta come il *medium* dei motivi, ossia della causalità negli esseri conoscenti; quindi come ciò che riceve dall'esterno le variazioni a cui devono seguire quelle dall'interno, come l'intermediario fra le une e le altre. Su questa sottile linea si libra *il mondo come rappresentazione*, cioè tutto questo mondo corporeo diffuso nello spazio e nel tempo, che, in quanto tale, non può esser presente se non nei cervelli, del pari che i sogni, i quali similmente vi si trovano per il tempo della loro dura-

---

(1) Cfr. *Il Mondo come volontà* ecc., vol. II, cap. 22.

ta. L'ufficio che all'animale ed all'uomo presta la conoscenza come *medium* dei motivi lo presta alle piante la recettività per lo stimolo, ai corpi inorganici quella per le azioni di ogni specie; non vi è appunto in tutto ciò se non differenza di gradi. In vero solo in conseguenza del fatto che nell'animale, in ragione de' suoi bisogni, la recettività per le impressioni esteriori si è evoluta sino al punto da esigere a proprio servizio lo svolgimento di un sistema nervoso e di un cervello, sorge come funzione di questo cervello la coscienza ed in essa il mondo oggettivo, le cui forme (tempo, spazio, causalità) sono la maniera in cui questa funzione è esercitata. Originariamente dunque troviamo la conoscenza totalmente rivolta a fine soggettivo, destinata solo al servizio della volontà, come cosa dunque affatto secondaria e subordinata, chè anzi essa interviene solo *per accidens* quale condizione dell' influsso di motivi anzichè di stimoli, divenuto necessario per la vita animale. L'immagine del mondo nello spazio e nel tempo che compare per effetto di ciò è soltanto il piano su cui i motivi si rappresentano come scopi; essa condiziona anche il reciproco nesso spaziale e causale degli oggetti intuiti, ma tuttavia è soltanto l'intermediario fra il motivo e l'atto di volontà. E questa immagine del mondo, che sorge in tal guisa accidentalmente, nell'intelletto, cioè nella funzione cerebrale di esseri animali, in quanto fornisce loro la rappresentazione dei mezzi per i loro scopi, e rischiarà ad un individuo effimero la via su questo pianeta, questa immagine, dico, questo puro fenomeno cerebrale, dovremmo ritenerlo come la

vera essenza ultima delle cose (Cosa in sè)? dovremmo considerare la concatenazione delle sue parti come l'assoluto ordine del mondo (relazioni delle Cose in sè), ed ammettere che tutto ciò esisterebbe anche indipendentemente dal cervello? Quale salto! Questa ipotesi deve sembrarci sommamente affrettata e temeraria; eppure è la base e il fondamento, su cui furono edificati tutti i sistemi del dogmatismo prekantiano; poichè essa è il tacito presupposto di tutta la loro ontologia, cosmologia e teologia, come anche di tutte le « verità eterne » a cui essi fanno appello. Quel salto tuttavia si faceva sempre in silenzio ed inconsapevolmente: averlo reso consapevole è l'immortale merito del Kant.

Col nostro presente metodo di considerazione noi raggiungiamo qui dunque inaspettatamente il punto di vista *oggettivo* per le grandi scoperte di Kant; ed arriviamo per via di trattazione empirico-filosofica colà donde prende le mosse la sua trascendentale-critica. Questa cioè prende come punto di partenza il *soggettivo* e considera la coscienza come un dato; ma di qui appunto e dalle sue leggi date *a priori* perviene al risultato, che ciò che in essa si presenta non può altro essere che pura apparenza. Noi all'incontro dal nostro punto di partenza realistico, esteriore, che assume come dato l'*oggettivo*, l'essere naturale, vediamo che cos'è l'intelletto in conformità al suo fine ed alla sua origine, ed a quale classe di fenomeni esso appartiene; onde riconosciamo (*a priori* pertanto), che esso dev'essere limitato a pure apparenze, e che ciò che in esso si rappresenta non

può mai essere altro che qualche cosa di condizionato *soggettivamente*, quindi un *mundus phaenomenon* (mondo di fenomeni), insieme con l'ordine, pure condizionato *soggettivamente*, onde son connesse le parti di esso; ma non mai un conoscere le cose riguardo a ciò che per avventura sono in sè stesse ed al modo in cui sono per sè stesse collegate.... (1).

Mantenendo fermo questo nostro punto di partenza realistico-oggettivo, si può anche caratterizzare la dottrina di Kant così, che, dopochè Locke per riconoscere le cose in sè ebbe sottratte alle cose quali appaiono ciò che spetta alle funzioni sensitive, sotto il nome di qualità secondarie, Kant, con profondità infinitamente superiore, tolse loro la parte ben altrimenti maggiore che spetta alla funzione cerebrale (2), e che comprende appunto le qualità primarie del Locke. Ma io qui ho solo mostrato perchè tutto debba stare così, indicando il posto che l'intelletto assume nel sistema della natura, quando si parta realisticamente dall' oggettivo come dal dato, ed insieme si prenda a punto d'appoggio la volontà, sola immediatamente consaputa, vero fulcro ( $\pi\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\omega}$ ) (3) della metafisica, come realtà originaria di cui tutto il resto è solo apparenza. Per completar questo occorre ancora quanto segue.

(1) Ommettiamo qui pure una pagina, ove si ripetono cose già dette.

(2) Veramente si dovrebbe dire, per rendere fedelmente il pensiero di Kant, « funzione intellettuale ». L' identificazione dell'intelletto con la funzione del cervello è schopenhaueriana, non kantiana (*Nota del Traduttore*).

(3) *Ubi consistam*; dove appoggiarmi.

Dicevo più sopra, che, dove ha luogo la conoscenza, il motivo che compare come rappresentazione e l'atto di volontà che ne consegue rimangono tanto più chiaramente distinti l'uno dall'altro quanto più perfetto è l'intelletto, quindi quanto più in alto saliamo nella scala degli esseri. Ciò esige una più accurata spiegazione. Dove è ancora il nudo stimolo quel che desta, l'attività volitiva, senza arrivare a rappresentazione alcuna, nelle piante dunque, il subire l'impressione non è ancora separato dall'esserne determinati a qualche cosa. Nelle infime intelligenze animali, nei radiari, acalefi, acefali, ecc., avviene poco diversamente; una sensazione di fame, uno stare in agguato suscitato da essa, un avvertire la preda, un afferrarla costituiscono qui l'intero contenuto della coscienza. Qui abbiamo tuttavia il primo crepuscolo del mondo come rappresentazione, il cui sfondo, tutto cioè all'infuori del motivo che agisce volta per volta, rimane ancora completamente oscuro. Corrispondentemente, anche gli organi dei sensi sono assai imperfetti ed incompleti, non avendo a fornire ad un intelletto embrionale se non pochissimi dati intuitivi. Nondimeno, ovunque c'è sensitività, l'accompagna un intelletto, cioè la facoltà di riferire l'azione risentita ad una causa esterna; senza di ciò la sensitività sarebbe superflua e fonte soltanto di dolori senza scopo. Più in alto nella serie degli animali compaiono sensi sempre più perfetti, sinchè tutti e cinque sono presenti; il che si nota presso pochi invertebrati, in modo generale solo nei vertebrati. In pari tempo si sviluppa, il cer-

vello e la sua funzione, l'intelletto : ora l'oggetto si presenta in maniera più chiara e completa, già persino in connessione con altri oggetti ; poichè a servizio della volontà si debbono già pure cogliere le relazioni fra gli oggetti ; con ciò il mondo della rappresentazione guadagna un po' di ampiezza e di sfondo. Ma l'apprendimento non va ancor più in là di quel che il servizio della volontà richiede ; la percezione e l'essere sollecitati da, essa non sono cose tenute ben distinte ; l'oggetto è colto solo in quanto è motivo. Anche le bestie più astute vedono negli oggetti soltanto ciò che le tocca da presso, che cioè ha rapporto col loro volere, o al più ciò che può averlo in avvenire ; così, sotto quest'ultimo riguardo, i gatti si danno premura di acquistare una precisa conoscenza della casa, e la volpe di esplorare nascondigli per la futura preda. Ma verso tutto il resto sono insensibili ; nessuna bestia, forse ha mai osservato il cielo stellato ; il mio cane balzò spaventato, quando per caso vide il sole per la prima volta. Nelle bestie più intelligenti di tutte ed educate con l'addomesticamento si nota a volte la prima debole traccia di un'osservazione disinteressata dell'ambiente ; i cani arrivano perfino a guardar fiso ; li si vedono stare alla finestra e seguire attentamente con lo sguardo tutto ciò che passa ; le scimmie si guardano in giro talvolta, come se si sforzassero di rendersi conto dell'ambiente.

Solo nell'uomo motivo ed azione, rappresentazione e volere sono ben chiaramente separati. Questo però non abolisce subito la servitù dell'intelletto rispetto al volere. L'uomo comune av-

verte chiaramente nelle cose soltanto ciò che, direttamente o indirettamente, ha qualche rapporto con lui (interesse per lui); il suo intelletto diventa invece invincibilmente pigro riguardo al resto, che quindi rimane nello sfondo e non giunge con piena rifulgente chiarezza alla coscienza. L'ammirazione filosofica e il rapimento dell'artista rimangono sempre stranieri all'uomo volgare, checchè egli faccia; pare a lui in fondo che tutto si comprenda da sè. La piena emancipazione e separazione dell'intelletto dal volere e dal servizio di questo è il privilegio del genio, come io ho ampiamente spiegato nella parte estetica della mia opera (1). Genialità è oggettività. La pura oggettività e chiarezza, con cui le cose si rappresentano all'intuizione (che è la conoscenza fondamentale e più ricca di contenuto) è veramente ad ogni momento in ragione inversa dell'interesse che la volontà piglia alle cose medesime; e conoscere senza volontà è la condizione, anzi l'essenza di ogni contemplazione estetica. Perchè un pittore da poco raffigura così male il paesaggio, nonostante tutta la sua fatica? Perchè non lo vede più bello. E perchè non lo vede più bello? Perchè il suo intelletto non è abbastanza separato dal suo volere. Il grado di questa separazione stabilisce quindi diversità intellettuali fra gli uomini; perchè il conoscere è tanto più puro e per conseguenza tanto più esatto ed oggettivo, quanto più si è emancipato dalla volontà; così come il mi-

---

(1) *Il Mondo come volontà ecc.*

glier frutto è quello che non conserva un mal celato sapore del terreno su cui è cresciuto.

Questo punto importante ed interessante merita bene che noi, ripercorrendo l'intera scala degli esseri, lo poniamo in chiaro e ci facciamo presente il graduale trapasso da ciò che è incondizionatamente soggettivo al più alto grado di oggettività dell'intelletto. Incondizionatamente soggettiva è la natura inorganica, in cui non si ha alcuna traccia di coscienza del mondo esteriore. Pietre, ceppi, gusci d'uova, anche se s'incontrano, o si urtano, o si sfregano, non sono consapevoli l'uno dell'altro o d'un mondo esteriore. Nondimeno subiscono anch'essi un'azione dall'esterno, in conformità alla quale si modifica la loro positura ed il loro movimento; e questo si può quindi considerare come il primo passo verso la coscienza. Sebbene le piante anch'esse non abbiano consapevolezza del mondo esteriore, mentre ciò che vi è in loro d'analogo a questa è da concepirsi come un'ottusa fruizione di sè stesse, pure noi vediamo che tutte cercano la luce, che molte rivolgono giornalmente al sole i fiori o le foglie, che quelle arrampicanti strisciano fino a un sostegno con cui non sono a contatto, che infine alcune specie giungono a dimostrare una sorta di irritabilità. È quindi innegabile un nesso e un rapporto fra il loro ambiente, anche se non è con esse in contatto diretto, ed i loro movimenti; ciò che noi dobbiamo ritenere come lievemente analogo alla percezione. Con l'animalità soltanto compare risolutamente la percezione, cioè la coscienza di altre cose, in contrapposto alla chiara auto-

coscienza che di qui solo poi sorge. In ciò appunto sta il carattere dell'animalità in contrapposizione alla natura vegetale. Nelle classi inferiori degli animali questa coscienza del mondo esteriore è molto limitata, ed oscura; si fa più chiara e più ampia col crescere del grado dell'intelligenza, parallelo al grado dei bisogni dell'animale; e così si procede per tutta la lunga scala della serie animale sino all'uomo, in cui la coscienza del mondo esteriore raggiunge il suo culmine, onde l'universo si rappresenta più chiaramente e completamente che dappertutto altrove. Ma qui ancora la chiarezza della coscienza offre innumerevoli gradi, dalla più stolidità al genio. Anche nelle teste normali la percezione oggettiva delle cose esteriori ha pur sempre un notevole colore soggettivo; il conoscere conserva il suo carattere di puro servitore del volere. Quanto più eminente è la testa, tanto più la percezione perde un tale carattere, e tanto più il mondo esteriore si presenta oggettivamente puro, finchè da ultimo raggiunge nel genio la perfetta oggettività, grazie alla quale emergono dalle singole cose le loro idee platoniche, perchè chi le avverte si innalza a puro soggetto del conoscere. Ora, poichè la percezione è la base d'ogni conoscenza, l'influsso di siffatta differenza fondamentale nella qualità di essa è risentito da ogni pensiero e da ogni cognizione; onde sorge la generale diversità, che ad ogni occasione si osserva fra una testa ordinaria ed una testa eminente in tutto il modo di concepire, epperò anche il contrasto fra l'ottusa serietà, simile a quella delle bestie, delle teste comuni, ove la conoscenza è

al servizio della volontà, ed il costante scherzare con la conoscenza superflua, che allietta la coscienza dell'uomo superiore. Da uno sguardo ai due estremi di questa grande scala sembrano essere derivate le espressioni iperboliche *Klotz* in tedesco (zolla, gnocco) detto di uomini, *blockhead* (testa dura, stupido) in inglese.

Ma un'altra conseguenza di quella chiara separazione dell'intelletto dal volere, quindi del motivo dall'azione, che compare solo nell'uomo, è l'illusoria apparenza di una libertà nelle singole azioni (1). Dove l'azione è provocata da cause come nel regno inorganico, o da stimoli come in quello vegetale, non vi è, data la semplicità del nesso causale, apparenza alcuna di libertà. Ma già nella vita animale, dove quel che era fino allora causa o stimolo compare come motivo, onde si ha un secondo mondo, quello della rappresentazione, e la causa sta in un campo, l'effetto in un altro, la connessione causale fra l'una e l'altro, quindi la necessità, non è più così evidente come era nei primi casi. Essa è ancora indiscutibile nel bruto, la cui rappresentazione puramente intuitiva è intermedia fra le funzioni organiche conseguenti allo stimolo e l'operare superiore dell'uomo; l'agire della bestia in presenza del motivo percepibile è inevitabile, quando non si opponga un altro motivo percepibile anch'esso o l'ammaestramento; tuttavia la sua rappresenta-

---

(1) Secondo lo Schopenhauer le singole azioni sono determinate. Libera invece è la Volontà per sè stessa, libero quindi il carattere (considerato fuori del tempo) che ne è la individuazione (*Nota del Traduttore*).

zione è già separata dall'atto volitivo ed appare per sè sola nella coscienza. Ma, nell'uomo, dove la rappresentazione si è innalzata sino a concetto, dove tutto un mondo invisibile di pensieri, ch'egli porta in giro nella sua testa, offre motivi e contromotivi per l'azione e rende l'individuo indipendente dal presente e dall'ambiente percepibile, quella connessione non esiste più per chi osserva dal di fuori, ed anche con l'introspezione non può essere riconosciuta se non mediante riflessione astratta e matura. Infatti per l'osservatore esterno quella motivazione per opera di concetti imprime a tutti i movimenti il marchio dell'intenzionalità, ond'essi acquistano una sembianza di indipendenza, che li distingue a tutta prima da quelli delle bestie, mentre in fondo attesta soltanto che l'uomo viene spinto ad agire da una specie di rappresentazioni, di cui le bestie non sono partecipi: dall'altro lato, nell'autocoscienza, l'atto volitivo vien conosciuto nel modo più immediato, il motivo invece assai indirettamente il più delle volte, e spesso viene perfino pietosamente velato di fronte alla coscienza stessa. Questo procedimento adunque, venendosi ad incontrare con la consapevolezza di quella reale libertà che spetta alla volontà come cosa in sè e fuori dell'apparenza, produce l'illusione che anche il singolo atto di volontà non dipenda da nulla e sia libero, ossia senza ragione; mentre in verità, dato il carattere e conosciuto il motivo, esso ne segue con necessità così rigida come i cambiamenti di cui la meccanica insegna le leggi, e, per usare l'espressione di Kant, si potrebbe, se fossero abbastanza

noti carattere e motivo, calcolare altrettanto sicuramente quanto un eclisse di luna : o, per porgli accanto un'autorità affatto diversa, come spiega Dante, che è più antico di Buridano :

Intra duo cibi distanti e moventi  
D'un modo, prima si morria di fame,  
Che liber uomo l'un recasse a' denti.

*Parad. IV, 1.*

## ASTRONOMIA FISICA

---

Per nessuna parte della mia teoria mi sarei così poco potuto aspettare conferma da parte delle scienze empiriche quanto per quella, che applica anche alla natura inorganica la verità fondamentale che la Cosa in sè di Kant è la volontà, e che identifica ciò che agisce in tutte le forze principali di quella con ciò che noi conosciamo in noi stessi come volere. Quindi tanto più mi ha rallegrato il vedere che un esimio scienziato empirico, soggiogato dalla forza della verità, è giunto nella sua dottrina ad enunciare anche questa proposizione paradossale. È questi Sir John Herschel, nel suo *Treatise on Astronomy* (*Trattato d'Astronomia*), comparso nel 1833, e ripubblicato nel 1849 in una nuova edizione più ampia sotto il titolo *Outlines of Astronomy*. Egli dunque che, come astronomo, non conosce la gravità solo dalla funzione unilaterale e veramente grossolana che esercita sulla terra, ma anche da quella più nobile, che le spetta nello spazio mondiale, dove i corpi scherzano gli uni con gli altri, tradiscono un'inclinazione reciproca, si fanno gli occhi dolci, ma non vengono sino a volgare contatto, bensì, conservando la debita distanza, continuano a danzare con decoro il

loro minuetto all'armonia delle sfere, egli, Sir John Herschel, così si esprime nel settimo capitolo, dedicato alla legge di gravitazione (§ 371 della prima edizione): « Tutti i corpi a noi noti, « quando vengono innalzati nell'aria e poi quietamente abbandonati, discendono alla superficie « della terra seguendo linee a questa perpendicolari. Essi sono dunque a ciò spinti da una forza « o da uno sforzo, che è il risultato diretto o indiretto di una coscienza e di una volontà che « esiste in qualche parte, benchè noi non possiamo « rintracciarla; e questa forza è da noi chiamata « gravità » (*All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandoned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity*).... (1).

Dall'inizio di questo secolo si è spesso voluto attribuire una sorta di vita al mondo inorganico; ma molto a torto. Vivente ed organico sono con-

---

(1) La medesima cosa ha già detto Copernico stesso: « Quanto a me credo che la gravità non sia altro che un certo appetito naturale, infuso nelle varie parti dalla provvidenza del Divino Artefice del tutto, affinchè si raccolgano « nella loro unità ed integrità, radunandosi a forma di globo, « È credibile che la stessa affezione sia insita al Sole, alla « Luna ed agli altri astri erranti; onde per la sua efficacia « perdurino nella rotondità con cui si presentano, sebbene « compiano in molti modi i loro circuiti » (*Nicol. Copernici Revol.: Lib. I, cap. IX. — Cfr. Exposition des Découvertes de M. le Chevalier Newton par M. Maclaurin, traduit de*

cetti equivalenti; inoltre con la morte l'organico cessa di essere organico. In tutta la natura non vi è alcun confine così nettamente tracciato come quello fra l'organico e l'inorganico; ossia fra quello dove la forma è l'elemento essenziale e permanente, la materia l'elemento accidentale e mutevole, e quello ove accade il contrario. Qui il confine non oscilla, come spesso avviene fra animale e pianta, solido e liquido, gas e vapore; quindi il volerlo togliere è un portare intenzionalmente confusione nei nostri concetti. Che invece a ciò che è privo di vita, all'inorganico, sia da attribuirsi una volontà, l'ho detto io per primo. Nella mia teoria infatti la volontà non è, come nell'opinione che prima di essa dominava, un accidente della conoscenza, e quindi della vita; ma la vita stessa è una manifestazione del volere. La conoscenza invece è veramente un accidente della vita, e questa un accidente della materia. Ma la materia a sua volta è soltanto la percettibilità delle manifestazioni della volontà. Quindi in ogni sforzo, che parte dalla natura di un essere materiale e costituisce propriamente questa natura, o mediante questa si manifesta fenomenicamente, è da riconoscersi un volere; e non si dà quindi ma-

---

l'Anglois par M. Lavirotte, Paris, 1749, p. 45). Herschel evidentemente ha scorto, che se noi non vogliamo, come Cartesio, spiegare la gravità mediante un urto dal di fuori, dobbiamo assolutamente ammettere una volontà insita nei corpi. *Non datur tertium* (Non si dà una terza ipotesi). — (Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.). — Ommettiamo qui, nel testo, osservazioni suggerite all'autore da una recensione dell'*Edinburgh Review* sull'opera di Herschel.

teria alcuna in cui non si esprima la volontà. L'infima e quindi la più generale espressione della volontà è la gravitazione; perciò essa è stata chiamata una forza essenziale e principale della materia.

L'ordinaria concezione della natura suppone, che vi siano due principî radicalmente diversi del movimento, che quindi il movimento d'un corpo possa avere due distinte origini; cioè dall'interno, nel quale caso lo si attribuisce alla volontà, o dall'esterno, quando avviene per cause.... (1). Ma, io qui devo dire, come una volta Abelardo: « *Si omnes patres sic, at ego non sic* » (Se così dicono tutti i padri, non così però dico io); poichè in contrapposto a quella concezione fondamentale, per quanto antica e comune essa sia, la mia, teoria stabilisce, che non ci sono due diverse origini del movimento, che esso nè nasce dall'interno, nei casi in cui lo si attribuisce alla volontà, nè dall'esterno, per opera di cause; ma che le due cose sono inseparabili ed hanno luogo ad un tempo in ogni moto corporeo. Infatti il moto derivante per ammissione generale dalla volontà presuppone sempre anche una causa; questa negli esseri conoscenti è un motivo; ma anche in questo caso il movimento è impossibile senza di essa. D'altra parte il movimento di un corpo cagionato per generale ammissione da una causa esterna, è ancora in sè stesso espressione della sua volontà,

---

(1) L'autore appoggia qui il suo dire con citazioni (che riteniamo superflue) da Platone, Aristotile, Rousseau e Burdach.

che dalla causa vien soltanto provocata. Dunque non v'è che un unico principio, uniforme, universale, senza eccezioni, d'ogni movimento; la sua condizione interna è la volontà, la sua occasione esterna una causa, che, secondo la natura del corpo mosso, può comparire anche sotto forma di stimolo o di motivo.

Tutto ciò che nelle cose viene conosciuto solo empiricamente, solo *a posteriori*, è in sè stesso *volontà*; all'incontro in quanto le cose sono determinabili *a priori* appartengono solo alla *rappresentazione*, alla pura apparenza. Perciò la comprensibilità dei fenomeni naturali diminuisce a misura che la volontà si manifesta in essi più chiaramente, ossia quanto più sono elevati nella scala degli esseri; invece è tanto maggiore, quanto minore è il loro contenuto empirico; poichè allora dessi fenomeni tanto più rimangono nel campo della pura rappresentazione, le cui forme da noi consapute *a priori* sono il principio della comprensibilità. Pertanto una piena, universale intelligibilità si ha soltanto finchè si resta in questo campo, onde si ha innanzi pura rappresentazione senza contenuto empirico, pura forma; ossia nella scienza *a priori*, aritmetica, geometria, foronomia, logica; qui tutto è sommamente afferrabile, le vedute sono perfettamente chiare e sufficienti, e non lasciano nulla a desiderare; tanto che ci è perfino impossibile pensare che qualche cosa in esse possa andare altrimenti; il che tutto deriva dal fatto che qui abbiamo a che fare soltanto con le forme del nostro proprio intelletto. Adunque quanto più intelligibile è un argomento, tanto più

esso consiste nella pura fenomenalità e non tocca l'essenza in sè stessa. La matematica applicata, quindi la meccanica, l'idraulica ecc., si occupa dei più bassi gradi della oggettivazione della volontà, dove il più giace ancora nel campo della pura rappresentazione; tuttavia ha già un elemento empirico, per il quale tutta la comprensibilità, tutta la trasparenza si offusca ed entra in campo l'inesplicabile.

Alcune parti soltanto della fisica e della chimica, per la stessa ragione, comportano ancora una trattazione matematica; più alto nella scala degli esseri questa vien meno; appunto perchè il contenuto del fenomeno predomina sulla forma. Questo contenuto è volontà, l'*a posteriori*, la cosa in sè, ciò che è libero e senza cagione. Nel paragrafo sulla fisiologia delle piante ho mostrato come negli esseri viventi e conoscenti il motivo e l'atto di volontà, la rappresentazione e il volere, si separano e si distinguono sempre più chiaramente quanto più si sale nella scala degli esseri. Nello stesso modo e rapporto anche nel regno inorganico si va sempre meglio separando la causa dall'effetto, e compare di mano in mano l'elemento puramente empirico, che è appunto manifestazione della volontà; ma precisamente per ciò va scemando l'intelligibilità. Questo merita un'estesa spiegazione, sulla quale prego il lettore di concentrare la sua attenzione; poichè essa è particolarmente atta a mettere nella più chiara luce il pensiero fondamentale della mia teoria, sia quanto a comprensibilità, sia quanto ad evidenza. Ma questo è tutto ciò ch'io posso fare: di fare

in modo invece che ai miei contemporanei giungano più gradite le idee che le chiacchiere, questo non sta in poter mio; bensì solo di consolarmi pensando che non sono uomo del mio tempo.

Nell'infimo grado della natura causa ed effetto sono del tutto pari per qualità e misura; onde qui noi comprendiamo nel modo più perfetto il nesso causale; per esempio, la causa del movimento d'una palla urtata è quello d'un'altra, che perde precisamente tanto movimento quanto la prima ne acquista. Qui abbiamo la maggiore comprensibilità possibile della causalità. L'elemento misterioso che anche qui è presente si limita alla possibilità del trapasso del moto, cosa incorporea, da un corpo all'altro. La recettività dei corpi sotto questo aspetto è così piccola, che l'effetto da prodursi deve in tutto procedere dalla causa. Lo stesso vale di tutti gli effetti puramente meccanici, e se non li comprendiamo tutti così istantaneamente, ciò dipende dal fatto, che circostanze accessorie fanno velo, o che il complesso intreccio di più cause ed effetti ci confonde; per sè stessa la causalità meccanica è dappertutto ugualmente intelligibile, perchè qui causa ed effetto non sono diversi qualitativamente, e se lo sono quantitativamente, come nella leva, la cosa può essere chiaramente spiegata con puri rapporti spaziali e temporali. Ma appena entrano in scena dei pesi, compare un secondo elemento misterioso, la gravità; se agiscono corpi elastici, anche la forza elastica.

Le cose stanno già altrimenti se noi ci eleviamo d'un po' nella scala dei fenomeni. Il riscal-

damento come causa, e dilatazione, fusione, evaporazione o cristallizzazione come effetti non sono omogenei; perciò il loro nesso causale non è intelligibile. La comprensibilità della causalità è diminuita; ciò che con un certo grado di calore diventa liquido, con un grado più alto diventa vapore; ciò che ad un certo grado cristallizza, ad uno più alto si fonde. Il calore ammolisce la cera, indurisce l'argilla; la luce fa diventar bianca la cera, nero il cloruro d'argento. Se due sali si decompongono a vicenda e se ne formano due nuovi, l'affinità elettiva rimane per noi un profondo mistero, e le proprietà dei due nuovi corpi non sono l'unione delle proprietà dei loro separati componenti. Tuttavia noi possiamo ancora seguire la connessione ed indicare onde hanno origine i nuovi corpi; possiamo anche scomporre di nuovo il composto, ritrovando la stessa quantità. Dunque fra causa ed effetto è qui subentrata notevole eterogeneità ed incommensurabilità; la causalità è divenuta più misteriosa. Ancor più si nota l'una e l'altra cosa, se paragoniamo gli effetti dell'elettricità o della pila voltaica con le loro cause, cioè con lo strofinamento del vetro, ovvero con la sovrapposizione e l'ossidazione dei dischi. Qui scompare affatto la somiglianza fra causa ed effetto; la causalità si nasconde in un fitto velo, che uomini come Dawy, Ampère, Faraday si sono affaticati con grande sforzo per sollevare sino ad un certo punto. Solo si possono ancora osservare le leggi del fenomeno e ridurre ad uno schema come  $+E$  e  $-E$ , carica, isolante, scarica, corrente elettrica, ecc.; si può ancora a pia-

cere riprodurre l'effetto; ma il procedimento in sè stesso rimane un'incognita, un  $x$ . Qui dunque effetto e causa sono al tutto eterogenei, il loro nesso incomprensibile; ed i corpi si mostrano assai suscettibili ad un'influsso causale, la cui essenza rimane per noi un segreto. Inoltre ci sembra, generalmente parlando, che di mano in mano che saliamo più alto vi sia di più nell'effetto, meno nella causa.

Di tutto ciò è ancora meglio il caso, quando noi ci eleviamo sino al regno organico, ove si rivela il fenomeno della vita. Se, come si usa in Cina, si riempie una fossa di legna marcia, la si copre con foglie dello stesso albero e ci si versa sopra ripetutamente una soluzione di salnitro, nasce una ricca vegetazione di funghi commestibili. Un po' di fieno bagnato con acqua dà un mondo d'infusori in rapido movimento. Come sono qui eterogenei effetto e causa, e quanto più sembra esservi in quello che in questa! Fra il seme vecchio di secoli o di millenni e l'albero, fra il terreno ed i succhi specifici, sommamente diversi, di infinite piante, salutari, velenose, nutritive, cresciute sul medesimo suolo, illuminate dalla medesima luce solare, bagnate dalla medesima pioggia, non vi è più alcuna somiglianza, onde non vi è più per noi alcuna comprensibilità. Infatti la causalità compare già qui a più alta potenza, ossia come stimolo e come recettività per esso. Solo lo schema causa-effetto ci è rimasto; noi conosciamo quello come causa, questo come effetto, ma nulla della specie e maniera di tale causalità. E non solo non ha luogo alcuna somiglianza qualitativa

fra la causa e l'effetto, ma neppure alcuna proporzione quantitativa; di mano in mano l'effetto sembra più considerevole che la causa; inoltre l'effetto dello stimolo non cresce sempre in ragione del crescere di questo, anzi spesso al contrario.

Se poi entriamo nel regno degli esseri conoscenti, allora tra l'azione e l'oggetto, che in quanto rappresentazione la provoca, non vi è più somiglianza, nè proporzione di sorta. Per le bestie limitate alle rappresentazioni intuitive è ancora necessaria la presenza dell'oggetto che agisce come motivo; questo opera istantaneamente ed immancabilmente (astrazione fatta dall'ammaestramento, ossia da un'abitudine imposta con la paura); poichè la bestia non può portare in giro con sè alcun concetto, che la renda indipendente dall'impressione del momento, le offra possibilità di riflessione e la renda capace di un operare premeditato. Questo può far l'uomo. Negli esseri ragionevoli adunque il motivo non è più del tutto una cosa attuale, percepibile, presente, reale, ma un puro concetto, che ha la sua attuale esistenza solo nel cervello dell'agente, ma è tratto da molte diverse percezioni, dall'esperienza degli anni trascorsi, o anche tramandato mediante il linguaggio. La separazione fra causa ed effetto è ormai divenuta così oltremodo grande, e l'effetto è divenuto così energico in rapporto alla causa, che all'intelletto incolto sembra ormai che non ci sia più causa alcuna, che l'atto di volontà non dipenda da nulla, che sia senza cagione, cioè sia libero. Così appunto i movimenti del nostro corpo, se noi li

osserviamo riflettendo dall'esterno, si presentano come qualche cosa che accade senza causa, propriamente come un miracolo. Solo l'esperienza e la meditazione c'insegnano, che questi movimenti, come tutti gli altri, sono possibili soltanto per una causa, che qui si chiama motivo, e che, in quella successione di gradi, la causa non è rimasta inferiore all'effetto che nella sua realtà materiale, ma ha proceduto di pari passo con esso sotto l'aspetto dinamico, in energia. Perciò a questo punto, il più alto nella natura, la causalità ci è divenuta più incomprensibile che mai. Soltanto lo schema, preso del tutto in generale, ce ne è rimasto, ed occorre matura riflessione per riconoscere la sua applicabilità, e la necessità che ovunque accompagna quello schema.

Ma qui ci avviene come a colui che, visitando la grotta di Posillipo, si trova sempre più avvolto dalle tenebre, sinchè, dopo aver superato il punto di mezzo, incomincia a veder illuminata la sua via dalla luce del giorno che giunge dall'altra parte. Così nel nostro caso: al punto in cui la fiaccola dell'intelletto, con la sua forma della causalità, sopraffatta sempre più dalle tenebre non diffonde altro che un tenue ed incerto bagliore, qui appunto le viene incontro una luce di tutt'altra specie, da tutt'altra parte, dal nostro proprio interno, grazie alla combinazione che noi stessi che giudichiamo siamo proprio qui gli oggetti del nostro giudizio. Per l'osservazione esteriore e per l'intelletto che lavora intorno ad essa, la comprensione del nesso causale, così chiara da principio, si era fatta a poco a poco così difficile, da riuscir

quasi dubbia nelle azioni animali e da lasciar perfino intravedere una sorta di miracolo; ma ora appunto giunge da ben diversa parte, dall' *io* dell'osservatore, l'immediato insegnamento che in quelle azioni l'agente è la volontà; la volontà, a lui nota e familiare più di quanto gli può mai offrire l'osservazione esterna. Questa conoscenza deve da essa sola divenire per il filosofo la chiave per penetrare nell'intimo di tutti quei processi della natura priva di conoscenza, in cui la spiegazione causale era bensì più soddisfacente che in quelli considerati da ultimo, e tanto più chiara quanto più da questi ultimi erano remoti, non però tanto da non lasciar sempre un'incognita, un  $x$ , o da poter illuminare al tutto l'intima essenza del procedimento, pur nel caso di un corpo mosso dall'urto o tratto dalla gravità. Quest'incognita a poco a poco aveva guadagnato terreno ed infine, nei più alti gradi, aveva totalmente soffocato il nesso causale; ma eccola ora, quando questo men serve, svelarsi; a guisa di Mefistofele, quando, in seguito a dotti assalti, sbuca dal can barbone fattosi gigantesco, di cui era il nocciolo. Il riconoscere l'identità di quest'  $x$  anche nei gradi più bassi, ove compariva solo debolmente, indi nei successivi dove vieppiù diffondeva oscurità, di poi nei più alti, ove tutto ottenebrava, e da ultimo in quel punto in cui, nella nostra propria apparenza, si rivela alla coscienza come volontà, è al tutto inevitabile dopo le esposte considerazioni. Le due fonti radicalmente diverse della nostra conoscenza, l'esterna e l'interna, devono a questo punto essere poste dalla riflessione in collegamen-

to. Solo da questo collegamento sorge la comprensione della natura e del nostro proprio *io*: allora l'intimo della natura si apre al nostro intelletto, a cui per sè solo non è accessibile che l'esterno, e il segreto così a lungo indagato dalla filosofia si svela: poichè divien chiaro che cosa sia propriamente il reale e che cosa l'ideale (la Cosa in sè e l'apparenza); onde è risolta la questione principale intorno a cui si aggirava la filosofia da Cartesio in poi; la questione del rapporto fra reale e ideale, di cui Kant con profondità eccezionale aveva dimostrato nel modo più radicale la completa diversità, e di cui invece subito dopo certi ciarlatani con la loro « intuizione intellettuale » affermarono l'assoluta identità » (1).

Diciamo dunque: Anche colà dove la causa più palpabile cagiona l'effetto, quel mistero che pur sempre è presente, quell' $x$ , ossia l'intima realtà del processo, il vero agente, l'*in sè* di questo fenomeno (a noi dato in fondo solo come rappresentazione e in conformità alle forme e leggi della rappresentazione) è essenzialmente identico a ciò che nelle azioni del nostro corpo (offertoci anche esso come percezione e rappresentazione) ci è intimamente ed immediatamente noto come volontà. Questo (prendetevela come volete) è il fondamento della vera filosofia; e se questo secolo non lo vede, lo vedranno molti secoli successivi. « *Tempo è galant-uomo* »! (*Se nessun'altro*) (2).

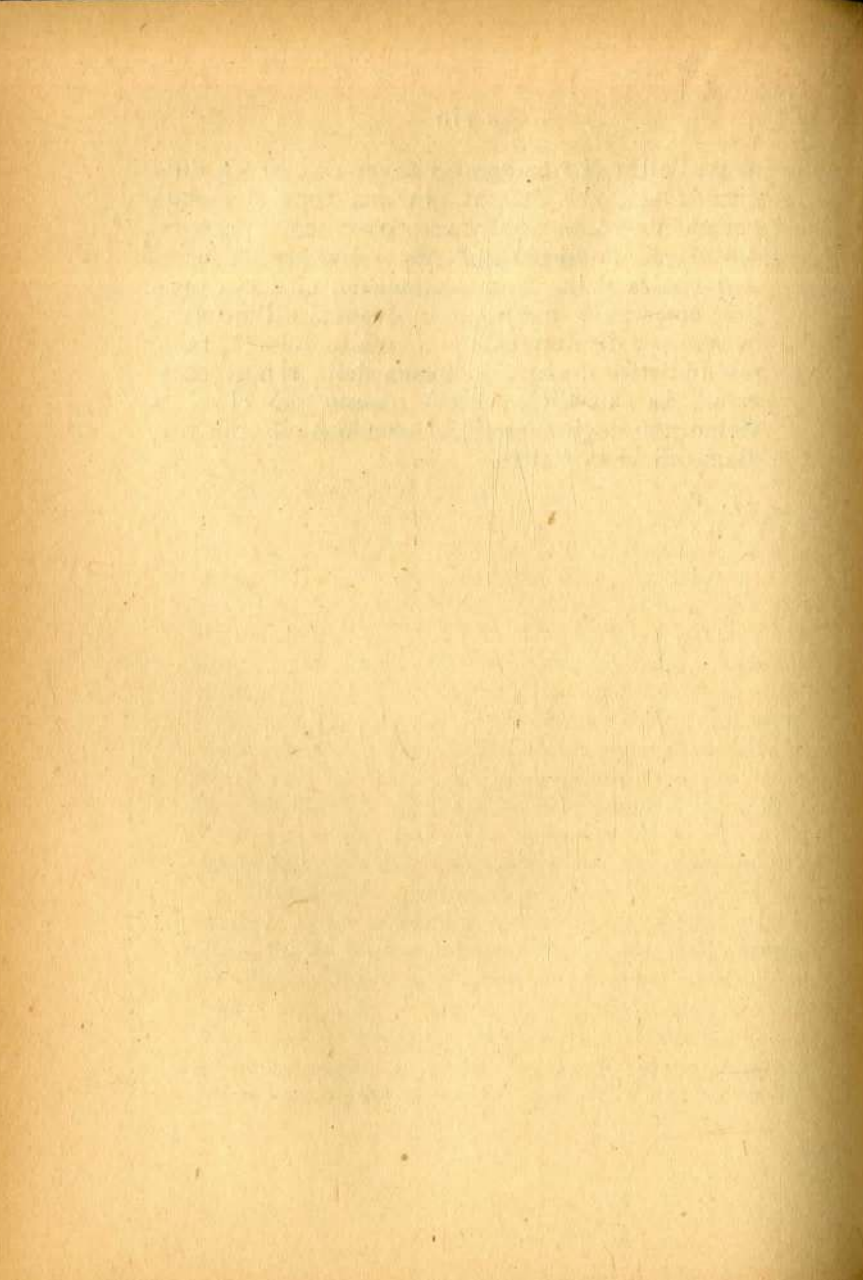
---

(1) Ommettiamo qui alcune linee ove si ripetono cose già dette.

(2) In Italiano nel testo, con la superflua lineetta, e col superfluo apostrofo.

Come noi dunque da una parte riconosciamo in tutti i gradi dell'oggettivazione della volontà (cioè della natura), anche nei più alti, l'essenza della causalità che è chiarissima solo nei più bassi, così dall'altra riconosciamo anche l'essenza della volontà in tutti i gradi, anche negli infimi, per quanto solo nel più alto otteniamo immediatamente questa conoscenza. L'antico errore dice: Ove c'è volontà non c'è più causalità, ove c'è questa non c'è quella. Noi diciamo invece: Ovunque c'è causalità c'è volontà, e nessuna volontà agisce senza causalità. Il punto controverso è dunque, se volontà e causalità possano e debbano trovarsi insieme e ad un tempo in un medesimo procedimento. Ciò che rende difficile il riconoscere che così è di fatto, è la circostanza che causalità e volontà sono conosciute in due modi radicalmente diversi: la causalità solo dal di fuori, indirettamente, con l'intelletto; la volontà solo dall'interno, in modo immediato; onde, in ogni caso, quanto è più chiara la conoscenza dell'una, tanto più oscura è quella dell'altra. Quindi dove la causalità è più intelligibile meno conosciamo l'essenza della volontà; e dove questa si rivela in modo innegabile, la causalità diviene così oscura che l'intelletto grossolano può negarla. Ma la causalità, come abbiamo imparato da Kant, non è altro che la forma conoscibile *a priori* dello stesso intelletto, l'essenza quindi della rappresentazione come tale, che è un lato dell'universo; l'altro lato è la volontà, la cosa in sè. Il fatto che la evidenza della causalità e quella della volontà stiano in ragione inversa, che ove l'una si fa in-

nanzi l'altra si ritragga e viceversa, dipende dunque da ciò, che quanto più una cosa ci è data puramente come apparenza, ossia come rappresentazione, tanto più evidente si dimostra la forma aprioristica della rappresentazione, cioè la causalità, come nella natura non vivente; all'incontro, quanto più direttamente ci è nota la volontà, tanto più indietro si ritira la forma della rappresentazione, la causalità. Perciò quanto più ci si fa vicino uno degli aspetti del mondo, tanto più perdiamo di vista l'altro.



## LINGUISTICA

---

Nel presente paragrafo non ho da riferire altro se non un'osservazione ch'io stesso ho fatta in questi ultimi anni e che sembra essere passata finora inavvertita. Che essa tuttavia sia degna d'attenzione, lo dimostra la frase di Seneca: «È mera-  
«vigliosa in certe cose la proprietà delle parole, e  
«l'antico linguaggio consacrato dall'uso denota  
«alcune cose con certissimi segni» (*Epist.* 81). E Lichtenberg dice: «Se ci si pensa molto, si trova  
«che molta saggezza è raccolta nel linguaggio».

In moltissime lingue, forse in tutte, anche lo agire dei corpi privi di conoscenza e persino di vita viene espresso mediante il volere; si presta dunque loro una volontà; non mai invece un conoscere, un immaginare, un percepire, un pensare: non mi è nota espressione alcuna ove ciò si contenga.

Così Seneca (*Quaest. nat.* II, 24) dice a proposito del fuoco del fulmine che scende a terra: «Accade in questi fuochi lo stesso che negli alberi, le cui cime, se sono tenere, si possono  
«tanto piegare da toccare anche il suolo; ma se le  
«abbandoni a sè stesse ritornano d'un balzo alla  
«loro posizione. Pertanto non vi è ad attendersi in  
«alcuna cosa un abito che non sia secondo la sua  
«volontà. Se lasci che il fuoco vada dove vuole,  
«ritornerà al cielo». E Plinio dice in senso più

generale: « In nessuna parte della natura è da « cercarsi una ragione, ma una volontà » (*Hist. Nat.* XXXVII, 15).

Il greco del pari ci offre esempi. Aristotile nello spiegare la gravità dice (*De coelo* II, 13): « Una particella di terra, se portata in alto viene « abbandonata, cade e *non vuole* restare ». E nel seguente capitolo: « Convien dire che ciascuna « cosa è tale, quale per natura *vuol* essere ed è, « non quel che è per violenza e contro natura ». Molto significativo e di valore più che puramente linguistico è ciò che Aristotile scrive nell'*Ethica Magna* (I, 14), dove si parla tanto di esseri privi di vita (il fuoco che tende all'alto, la terra che tende al basso) quanto di animali: dice cioè che essi possono essere forzati a far qualche cosa contro la loro natura o contro la loro *volontà*: come parafrasi dunque di *parà physin* (contro natura) aggiunge: *par' hà boulontai* (contro ciò che vogliono). Anacreonte nell'ode XXIX, *A Battillo*, dove fa il ritratto del suo diletto, dice: « Mettendo insieme senz'ordine i ricci della chioma, lasciali giacere così come vogliono ».

In tedesco dice il Bürger: « Il ruscello *vuole* « scendere, non salire ». Anche nella vita comune diciamo ogni giorno: « *Das Wasser siedet, es will überlaufen.* - *Das Gefäß will bersten.* - *Die Leiter will nicht stehn* » (L'acqua bolle, vuol traboccare. - Il vaso vuole scoppiare. - La scala a piuoli non vuole stare a posto). « *Le feu ne veut pas brûler.* - *La corde, une fois tordue, veut toujours se retordre* ». In inglese il verbo *volere* (*will*) è diventato perfino l'ausiliario del futuro di

tutti i rimanenti verbi (1), col che si implica che in fondo ad ogni operare c'è un volere. Nella stessa lingua del resto lo sforzo delle cose prive di conoscenza e di vita è espressamente indicato con *to want*, che è il verbo d'ogni umano desiderare e sforzarsi: « *The water wants to get out. The steam wants to make itself way through* » (L'acqua vuol traboccare. - Il vapore vuole aprirsi una via). Così in italiano: « *Vuol piovere. - Questo orologio non vuol andare* ». Inoltre in questa lingua il concetto di volere è così penetrato, che lo si usa per designare ogni esigenza, ogni necessità: « *Vi vuol contrappeso* (sic). - *Vi vuol pazienza* ».

Perfino nel cinese, radicalmente diverso da tutte le lingue del ceppo del sanscrito (2), troviamo a questo proposito un esempio assai espressivo: nel Commentario all' Y-king cioè si legge, secondo l'esatta traduzione del Padre Regis « L'Yang, os- « sia materia celeste, *vuol* ritornare, o (per usare « le parole del Dottore Tching-tse) *vuol* essere « di nuovo in alto; sia che lo comporti la ragione « della sua natura, sia una legge innata » (Y-king, ed. J. Mohl, Vol. I, p. 341).

Di importanza assolutamente più che linguistica, espressione cioè d'un intimo e sentito intendimento di ciò che avviene in un processo chimico, è ciò che dice il Liebig nella sua « *Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur* » (La chi-

---

(1) Lo stesso è avvenuto nel greco moderno ed in altre lingue, sia per la sottile ragione addotta dall'autore, sia semplicemente per antropomorfismo (Nota del Traduttore).

(2) Cioè dalle lingue indoeuropee (Nota del Traduttore).

mica nelle sue applicazioni all'agricoltura), pagina 394: « Si forma aldeide, che, con la stessa « avidità (*Begierde*) che l'acido solforico, si combina direttamente con l'ossigeno formando acido « acetico ». Ed ancora nella « *Chemie in Anwendung auf Physiologie* (La chimica applicata alla fisiologia): « L' aldeide, che con grande avidità « prende ossigeno dall'aria ». Egli, come si vede, si serve due volte della stessa espressione, parlando d'un medesimo fenomeno; ciò non avviene dunque a caso, ma perchè solo quest'espressione corrisponde alla cosa (1).

Il linguaggio pertanto, questo immediato riflesso del nostro pensiero, indica, che noi siamo costretti a concepire ogni impulso interno come volontà; ma non attribuisce affatto alle cose anche una conoscenza. La quasi generale concordanza delle lingue su questo punto attesta, che non si tratta di una pura metafora, ma che l'espressione è qui determinata da un sentimento profondamente radicato dell'essenza delle cose.

---

(1) Anche i chimici francesi dicono ad esempio: « *Il est « évident que les métaux ne sont pas tous également avides « d'oxygène* ».... « *La difficulté de la réduction devait correspondre nécessairement à une avidité fort grande du métal pur pour l'oxygène* » (Vedi Paul de Remusat, *La Chimie à l'Exposition, L'Aluminium*, nella *Revue des Deux Mondes*, 1855, p. 649).

Già Vanini (*De admirandis naturae arcanis*, p. 170) attribuisce risolutamente una volontà al mercurio. E così si troverà dappertutto, che in fisica ed in chimica quando si è risaliti fino alle forze fondamentali ed alle prime proprietà dei corpi, che non si possono più dedurre da altro, esse vengono indicate con espressioni, che appartengono alla volontà ed alle sue manifestazioni.

## MAGNETISMO ANIMALE E MAGIA

---

Quando nel 1818 comparve la mia opera principale, il magnetismo animale (1) aveva vinto da poco la battaglia per la sua esistenza. Tuttavia, quanto a spiegarlo, si era fatta bensì qualche luce sulla parte passiva, ossia su ciò che avviene nel paziente, prendendo a principio esplicativo il contrasto messo in evidenza da Riel fra il sistema cerebrale e il sistema ganglionare; invece la parte attiva, il vero agente, in virtù del quale il magnetizzatore provoca questi fenomeni, rimaneva tuttora oscuro. Si brancolava fra ogni sorta di principî materiali esplicativi, come l'etere mondiale del Mesmer, compenetrante ogni cosa, o le emanazioni della pelle del magnetizzatore supposte dallo Stieglitz, ecc. Al più si arrivava sino ad un vapore nervoso; che non era altro che una parola per una cosa sconosciuta. Appena a taluni forse, più profondamente edotti dalla pratica, la verità incominciava a balenare. Ma io era ancora molto lontano dallo sperare dal magnetismo una diretta conferma della mia dottrina.

Ma *dies diem docet* (di giorno in giorno s'im-

---

(1) Ipnatismo (Nota del Traduttore).

para); così da quel tempo l'esperienza, la grande maestra, ha messo in chiaro, che quell'agente di così profonda energia, che partendo dal magnetizzatore provoca effetti apparentemente tanto contrari al corso regolare della natura, da far pienamente scusare il lungo dubbio su di essi, l'ostinata incredulità, i preconconcetti d'una commissione di cui erano membri fra altri Franklin e Lavoisier, in breve tutte le opposizioni mosse così in un primo come in un secondo periodo (esclusa soltanto l'attitudine stupida e grossolana, dominante sino a poco tempo fa in Inghilterra, di condannare senza previa ricerca), quell'agente, dico, non è altro che la volontà del magnetizzatore. Io non credo che oggi, fra quelli che uniscono la pratica alla perspicacia, vi sia ancora dubbio alcuno a questo proposito, e ritengo quindi superfluo il citare frasi di magnetizzatori che ciò comprovano (1). Pertanto il motto di Puységur e dei più antichi magnetizzatori francesi « *Veillez et croyez!* » (cioè « vogliate con fede ») non solo è stato convalidato dal tempo, ma si è svolto sino a divenire un'esatta comprensione del procedimento (2).

---

(1) Voglio soltanto rammentare uno scritto recentissimo, che ha l'espresso scopo di dimostrare, che la volontà del magnetizzatore è il vero principio attivo: *Qu'est-ce que le Magnétisme?* par E. Gromier, Lyon, 1850 (Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.).

(2) Ma già il medesimo Puységur diceva nel 1784: « *Lors-que vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'en-dormir, et vous y avez réussi par le seul acte de votre volonté; c'est de même par un autre acte de volonté que vous le reveillez* » (Puységur, *Magnét. anim.* 2<sup>a</sup> edit. 1820, *Catéchisme magnétique*, pp. 150-151).

Dal *Tellurismus* del Kieser, che è pur sempre il testo più profondo e completo del magnetismo animale, risulta a sufficienza, che nessun atto magnetico è attivo senza la volontà, e che all'incontro la pura volontà senza atti esteriori può produrre ogni effetto magnetico. La parte manuale sembra essere soltanto un mezzo per fissare ed in pari tempo per incorporare l'atto di volontà e la sua direzione. In questo senso dice il Kieser (*Tellur.* Vol. I, p. 379): « In quanto le « mani dell'uomo, come quegli organi che esprimono nel modo più visibile la sua attività operante » (cioè la volontà) « sono gli strumenti di azione del magnetizzatore, si ha la manipolazione magnetica ». Con precisione anche maggiore si esprime a tale proposito De Lausanne, un magnetizzatore francese, negli *Annales du magnétisme animal*, 1814-1816, fascicolo 4, dicendo: « *L'action du magnetisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible, tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe au mode d'action* ». Siccome, secondo la mia dottrina, l'organismo non è altro che la manifestazione, la visibilità, l'oggettivazione della volontà, anzi, non è altro propriamente che la volontà stessa percepita nel cervello come rappresentazione, così l'atto esterno manuale coincide con l'atto interno di volontà. Quando si agisce senza di esso, si opera in certa guisa artificiosamente, per via indiretta, in quanto la fantasia sostituisce l'atto esterno, e

talora persino la presenza personale; perciò questo è più difficile e riesce più di rado. Onde il Kieser afferma che la parola pronunciata ad alta voce: *Dormi!* oppure *Devi!* agisce sul sonnambulo più fortemente che la pura volontà interna del magnetizzatore. Invece la parte manuale ed in generale l'atto esterno è propriamente un mezzo infallibile per la fissazione e l'efficacia della volontà del magnetizzatore, appunto perchè non sono possibili atti esteriori senza volontà, non essendo il corpo ed i suoi organi altro che l'aspetto visibile della volontà stessa. Di qui si spiega il fatto che talora i magnetizzatori operano senza consapevole sforzo di volontà, e magnetizzano quasi senza pensarci, ottenendo tuttavia l'effetto. Non è la coscienza del volere nè la riflessione intorno ad esso quella che agisce magneticamente, ma il puro volere, disgiunto quant'è possibile da ogni rappresentazione. Per questo nei precetti per magnetizzatori dati dal Kieser (*Tellur.* Vol. I, pagina 400 e seguenti) noi troviamo espressamente vietato ogni pensiero e riflessione del medico e del paziente su ciò che l'uno fa e l'altro subisce, tutte le impressioni esterne che possano suscitare rappresentazioni, ogni colloquio fra l'uno e l'altro, ogni presenza estranea, perfino la luce del giorno, e troviamo raccomandato che tutto proceda inconsapevolmente quanto è possibile; il che vale anche delle cure simpatiche.

La vera ragione di tutto ciò è che qui la volontà agisce nella sua originaria spontaneità, come Cosa in sè; il che richiede che la rappresentazione, come dominio distinto da essa, come ele-

mento secondario, venga esclusa quanto si può. Di questa verità, che il vero agente nel magnetismo è la volontà e che ogni atto esterno è soltanto un veicolo, si trovano conferme di fatto in tutti i più recenti e migliori scritti sull'argomento, e sarebbe superflua lungaggine il ripeterle qui: nondimeno voglio qui addurne una, non perchè sia particolarmente strana, ma perchè proviene da un uomo non comune, e, come sua testimonianza, ha particolare valore. È desso Gian Paolo, che in una sua lettera, stampata in « *Wahrheit aus Jean Pauls Leben* » (*La verità nella vita di Gian Paolo*), Volume VIII, p. 120, dice: « Io in una numerosa società, senza che nessuno ne sapesse nulla, ho quasi addormentato due volte una signora di K. solo fissandola con ferma volontà, e prima di ciò provocai in lei palpitazione di cuore e pallore, onde S. dovette venirle in aiuto ». Anche ai dì nostri viene spesso sostituito con gran successo alla solita manipolazione il semplice afferrare e tenere le mani del paziente ed il guardarlo fissamente, appunto perchè anche questo atto esterno è appropriato a fissare la volontà in una direzione determinata.

Questa diretta violenza, che la volontà può esercitare su altri, è messa in evidenza soprattutto dai meravigliosi esperimenti del signor Dupotet e de' suoi scolari. Egli li compie anche pubblicamente a Parigi, ed in essi col suo semplice volere accompagnato da pochi gesti piega e determina le altre persone a far ciò ch'egli vuole, e le costringe perfino ai più inauditi contorcimenti. Ne dà breve ragguaglio un breve scritto di Carlo

Scholl « *Primo sguardo nel mondo misterioso del magnetismo* », 1853, composto a quanto pare con onesta serietà (1). Una conferma d'altra specie della verità di cui trattiamo è fornita da ciò che nelle « *Mittheilungen über die Somnambule Auguste K. in Dresden* » (*Comunicazioni intorno alla sonnambula Augusta K. in Dresda*), 1843, questa dice di sè stessa a pag. 53: « Io mi trovava in dormiveglia; mio fratello voleva suonare un pezzo di musica a lui ben noto. Siccome questo non mi piaceva, lo pregai di non suonarlo. Egli vi si accinse nondimeno; ed io con

---

(1) Nel 1854 io ho avuto la fortuna d'assistere qui agli straordinari esperimenti di questo genere del signor Regazzoni di Bergamo, nei quali non si poteva disconoscere la diretta e magica violenza della sua volontà sopra gli altri, e la cui autenticità non poteva rimaner dubbia a nessuno, fuorchè a qualcuno, a cui la natura avesse proprio negata ogni capacità a comprendere stati patologici. Di tali soggetti ve ne sono tuttavia; se ne dovrebbero fare dei giuristi, dei sacerdoti, dei mercanti o dei soldati; non però dei medici, per amor del cielo, perchè il risultato sarebbe micidiale, dacchè in medicina la diagnosi è la cosa più importante. Il signor Regazzoni poteva a suo piacimento indurre in completa catalessi la sonnambula che era in rapporto con lui; anzi, quando essa camminava ed egli le stava a tergo, poteva con la sua semplice volontà senza gesti farla cadere riversa all'indietro. Poteva paralizzarla, ridurla in istato d'irrigidimento, con pupille dilatate, totale insensibilità e coi segni indubbi di un completo stato catalettico. Fece suonare il pianoforte da una spettatrice, e poi, stando quindici passi dietro di lei, la paralizzò con la volontà, accompagnata dal gesto, in modo che non potè più suonare. Indi la collocò vicino ad una colonna e la incantò così profondamente, che essa non poteva più muoversi da quel posto, nonostante i maggiori sforzi. Secondo le mie osservazioni quasi tutti i suoi risultati si possono

« la mia ferma volontà contraria riuscii a far sì, « che egli nonostante ogni sforzo non potè ricor- « darsi il pezzo ». Ma il colmo si ha, quando questa diretta violenza della volontà si esercita perfino sui corpi privi di vita. Per quanto ciò sembri incredibile, pure se ne danno due esempi provenienti da parti molto diverse. Nel libro dianzi citato (pp. 115-116, 318) si narra, e se ne adducono testimoni, che questa sonnambula deviò l'ago della bussola, ora di sette gradi, ora di quattro, ripetendo quattro volte l'esperimento, senza adoperar affatto le mani, con la pura volontà e col

---

spiegare con ciò, che egli isola il cervello dal midollo spinale, o intieramente, onde tutti i nervi sensibili e motori vengono paralizzati, cosicchè si ha piena catalessi, o paralizzando solo i nervi motori, onde la sensibilità rimane e la testa conserva la coscienza su di un corpo apparentemente morto. Così appunto agisce la stricnina; essa paralizza solo i nervi motori sino a dare un completo tetano che conduce alla morte per soffocazione; lascia invece illesi i nervi sensibili, epperò la coscienza. Lo stesso effetto ottiene il Regazzoni con l'influsso magico della sua volontà. L'istante di quell'isolamento è chiaramente avvertibile da un certo particolare scuotersi del paziente. Intorno ai saggi del Regazzoni ed alla loro autenticità, indubbia per chiunque abbia un senso per la natura organica, raccomando un breve scritto francese di L. A. V. Dubourg: « *Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein* », Francoforte, Novembre 1854, 31 pagine in 8°. Nel *Journal du Magnétisme* edito dal Dupotet, 25 Agosto 1856, nella recensione d'uno scritto *De la catalepsie (Mémoire couronné, 1856, in 4°)*, il redattore Morin così dice: « *La plupart des caractères qui distinguent la catalepsie, peuvent être obtenus artificiellement et sans danger sur les sujets magnétiques, et c'est même là une des expériences les plus ordinaires des séances magnétiques* » (Aggiunta alla 3ª edizione)..

fissare lo sguardo sull'ago. D'altro lato in una rivista inglese (*Britannia, Galignani's Messenger*, 23 ottobre 1851) si racconta che la sonnambula Prudence Bernard di Parigi in una seduta pubblica a Londra volgendo la testa ora in qua ora in là costrinse l'ago della bussola a seguire questo movimento; al che il signor Brewster, figlio del noto fisico, e due altri spettatori funzionavano da giuria (*acted as jurors*).

Ora se quella volontà, che io ho affermato essere la Cosa in sè, la sola realtà che c'è in ogni esistenza, il nocciolo della natura, noi la vediamo nel magnetismo animale muovere dall'individuo umano e compiere cose che non si possono spiegare col nesso causale, ossia con la legge del corso naturale degli eventi, e che anzi in certa guisa aboliscono questa legge, se la vediamo esercitare una vera azione a distanza così da rendere evidente un dominio soprannaturale, ossia metafisico, sopra la natura, non so quale più valida conferma della mia dottrina rimanga ancora a desiderarsi. Un magnetizzatore, che senza dubbio ignora la mia filosofia, il Conte Szapary, è perfino condotto dalle proprie esperienze ad aggiungere al titolo di un suo libro (1840) « *Ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebenssenz* » (Una parola sul magnetismo animale, sul corpo spirituale e su l'essenza della vita), queste notevoli parole di chiarimento: « *oder physische Beweise, dass der animalisch-magnetische Strom das Element, und der Wille das Princip alles geistigen und körperlichen Lebens sei* » (ossia prove fisiche, che la corrente magnetico-animale è l'ele-

mento e la volontà il principio di ogni vita spirituale e corporea).

Il magnetismo animale si presenta adunque appunto come quella *metafisica pratica*, che già Bacon da Verulamio nella sua classificazione delle scienze (*Instaur. magna*, L. III) identificava con la *magia*; esso è la metafisica empirica o sperimentale. Siccome inoltre nel magnetismo animale la volontà compare come cosa in sè, noi vediamo tosto annullato il *principium individuationis* inerente alla sua apparenza (spazio e tempo); le barriere con cui esso separa gli individui cadono; fra il magnetizzatore e la sonnambula le distanze non determinano una separazione, subentra comunanza di pensieri e di moti volitivi; lo stato di chiarezza vince le condizioni spettanti alla pura apparenza e determinate dallo spazio e dal tempo, prossimità e lontananza, presente e futuro.

In considerazione di un tale stato di fatto, ad onta di tante ragioni e prevenzioni contrarie, si è fatta strada a poco a poco ed è anzi quasi divenuta certezza l'idea, che il magnetismo animale ed i suoi fenomeni siano identici a parte della magia di un tempo, di quell'arte infamata e segreta, della cui realtà furono convinti non solo i secoli cristiani, che così duramente la perseguitarono, ma anche e non meno, in ogni tempo, tutti i popoli della terra, non esclusi i selvaggi. Contro l'impiego malefico di essa già le Dodici Tavole dei Romani (1), i libri di Mosè e perfino

---

(1) PLIN., *Hist. Nat.* L. XXX, c. 3 (*Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.*).

Platone nell'undecimo libro delle Leggi comminano la pena di morte. Come la si prendesse sul serio anche nel periodo più illuminato della storia romana, sotto gli Antonini, è dimostrato dalla bella orazione giudiziaria di difesa di Apuleio contro l'accusa di magia di cui era fatto segno con pericolo della vita (*Oratio de magia*, ediz. di Deux Ponts, p. 104). Egli vi si sforza soltanto di stornare da sè quella taccia, ma non nega affatto la possibilità della magia, anzi si diffonde in grotteschi particolari, simili a quelli che sogliono figurare nei processi delle streghe del medio evo. Soltanto l'ultimo secolo in Europa fa eccezione riguardo a questa credenza, dovchè Baltazar Becker, Thomasius ed alcuni altri ebbero negata la possibilità d'ogni sorta di magia, nella buona intenzione di bandire per sempre i crudeli processi contro le streghe. Questa opinione favorita dalla filosofia del medesimo secolo XVIII prese il sopravvento, ma soltanto nei ceti dotti e colti. Il popolo non ha mai cessato di credere alla magia, neppure in Inghilterra, dove invece le classi colte sanno conciliare con una fede da carbonaio in materia religiosa, tale da umiliarle, una incrollabile incredulità da S. Tommaso o da Thomasius in tutto ciò che oltrepassa le leggi della spinta e della contropinta, o degli acidi e delle basi, e non vogliono lasciarsi dire dal loro grande connazionale (1), che vi sono in cielo ed in terra più cose di quel che sogna la loro filosofia.

Un ramo dell'antica magia si è perfino conser-

---

(1) Shakespeare (*Nota del Traduttore*).

vato nell'uso quotidiano tra il popolo, a cagione del suo benefico intento, e cioè le cure simpatiche, della cui realtà è difficile dubitare. Tra le più comuni è la cura simpatica delle verruche, di cui già Bacone da Verulamio, così guardingo ed empirico, attesta l'efficacia per propria esperienza (*Silva silvarum*, § 997); inoltre lo scongiuro contro la risipola facciale, e in verità con buon successo, è così frequente, che è facile persuadersene; altrettanto riesce lo scongiuro della febbre, ecc. (1).

Che qui il vero agente non siano le parole e le cerimonie senza senso, ma, come nel magnetismo, la volontà di chi fa la cura, non vi è punto bisogno di spiegare, dopo quanto si è detto intorno al magnetismo. Quelli a cui riesce nuovo il soggetto delle cure simpatiche possono trovarne esempi nell'« *Archiv für den thierischen Magnetismus* » (*Archivio del Magnetismo Animale*)

---

(1) Nei *Times*, 12 giugno 1855, p. 10, si narra: « Un in-  
cantatore di cavalli. — Nel viaggio verso l'Inghilterra la  
« nave Simla soffrì nella baia di Biscaglia un tempo grosso,  
« onde i cavalli soffrivano assai, ed alcuni, fra cui uno da  
« guerra del generale Scarlett, divennero intrattabili. Una ca-  
« valla di pregio stava così male, che una pistola era pronta  
« per colpirla e por fine alle sue sofferenze; quando un uf-  
« ficiale russo consigliò di far venire un prigioniero cosacco  
« che era un giocoliere (*juggler*) e sapeva per via d'incanti  
« curare ogni malattia dei cavalli. Lo si mandò a chiamare,  
« ed egli disse tosto che avrebbe saputo curar subito l'ani-  
« male. Lo si osservò attentamente, ma l'unica cosa che si  
« poté notare fu ch'egli si tolse il cinturino e vi fece un nodo  
« tre volte. Ad ogni nodo la cavalla in pochi minuti fu in  
« piedi, prese a mangiare con piacere, e rapidamente si ri-  
« stabilì » (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

del Kieser (Vol. V, fasc. 3, p. 106; Vol. VIII, fasc. 3, p. 145; Vol. IX, fasc. 2, p. 172; Vol X, fasc. 1, p. 128). Anche il libro del Dott. Most « *Ueber sympathetische Mittel und Kuren* » (Sui rimedi e sulle cure simpatiche, 1842), è utile per una prima conoscenza dell'argomento (1).

Questi due fatti pertanto, il magnetismo animale e le cure simpatiche, convalidano empiricamente la possibilità di un'azione magica, opposta a quella fisica; possibilità che lo scorso secolo ha negata così perentoriamente, non volendo ammettere possibile altra azione se non quella fisica, che si esercita secondo il nesso causale facile ad intendersi.

È una fortunata circostanza, che la giustificazione di questo modo di vedere sopravvenuta ai dì nostri sia partita dalla medicina; perchè ciò ci dà anche affidamento che il pendolo dell'opinione pubblica non può ricevere un impulso troppo forte in senso contrario e che noi non abbiamo ad essere risospinti nelle superstizioni dei tempi rozzi. Inoltre, come si è detto, non è che una parte della magia quella la cui realtà vien provata dal magnetismo animale e dalle cure simpatiche; essa comprendeva molto altro, e di questo gran parte deve rimaner soggetta all'antica condanna o lasciata in dubbio; il resto può essere concepito almeno come possibile per la sua analogia col magnetismo animale. Questo cioè e le cure simpatiche offrono solo influssi benefici, a scopo di cu-

---

(1) Già Plinio nel XXVIII libro, capitoli 6-17, riferisce una quantità di cure simpatiche (Aggiunta alla 3ª ediz.).

ra, simili a quelli che compaiono nella storia della magia come opera di coloro che in Ispagna erano detti *saludadores* (Delrio, *Disq. mag.* L. III, p. II, q. 4, s. 7, e Bodin, *Mag. daemon.* III, 2), ma che tuttavia non sfuggivano neppur essi alla condanna della Chiesa; la magia invece era molto più spesso applicata a scopo pernicioso. Per analogia è nondimeno più che verosimile, che quella forza interna, la quale, agendo direttamente su di un altro individuo, può esercitare un influsso salutare, sia almeno altrettanto capace di agire su di lui in modo nocivo e rovinoso. Se dunque qualche parte dell'antica magia aveva realtà, oltre a quella che si può ricondurre al magnetismo animale ed alle cure simpatiche, essa era certamente quella che vien designata come *maleficium* e *fascinatio*, e che appunto dava occasione alla massima parte dei processi di streghe. Nel già menzionato libro del Most si trova anche un paio di fatti, che certamente sono da ascrivere al *maleficio* (pp. 40-41, N. 89, 91, 97); del pari nell'*Archivio* del Kieser, nelle storie di ammalati di Bende Bensen (Volumi 9-12) compaiono casi di malattie provocate, specialmente in cani, che ne morirono. Che la *fascinatio* fosse già nota a Democrito, il quale cercava spiegarla come dato di fatto, appare da Plutarco (*Symposiaca quæstiones*, qu. V, 7, 6). Se si accettano come vere tali notizie, si ha la chiave del delitto di stregoneria, che non sarebbe stato oggetto di zelante persecuzione proprio senza motivo. Se anche nella maggior parte dei casi tale persecuzione si fondava su errore ed abuso, non per questo dob-

biamo credere che i nostri antenati fossero così ciechi da perseguitare per secoli con tanto crudele violenza un delitto del tutto impossibile. Da questo punto di vista ci diviene anche comprensibile perchè, fino ad oggi, in ogni paese, il volgo attribuisce ostinatamente certe malattie a maleficio e non si lascia smuovere da tale credenza.

Se però noi dai progressi dei tempi siamo indotti a ritenere che una parte di quell'arte infamata non fosse così vana come supponeva il secolo scorso, non mai come qui fa d'uopo andar guardinghi per estrarre sparse verità da una congerie di bugie, inganni ed assurdità, quale è quella che troviamo negli scritti di Agrippa di Nettesheim, Wierus, Bodin, Delrio, Bindsfeldt, ecc. Poichè la bugia e l'inganno, frequenti sempre nel mondo, non hanno mai così facile giuoco, come allorquando si ammette universalmente che le leggi di natura siano suscettibili d'eccezioni o perfino al tutto vane. Quindi sull'angusta base di quel poco di vero che ci può essere nella magia noi vediamo eretto un gigantesco edificio di fiabe stranissime, di ciance bizzarre, onde inferoci per più secoli la più sanguinosa crudeltà. Ove ciò si consideri, si è tratti a riflettere sulla facilità dell'intelletto umano ad ammettere le più incredibili e sconfiniate assurdità, e sulla prontezza del cuore umano a suggellarle con la ferocia.

Ciò che oggi in Germania ha modificato presso i dotti il giudizio sulla magia non è però soltanto il magnetismo animale; tale mutamento era stato preparato nel profondo degli animi dalla rivoluzione filosofica operata da Kant, la quale in que-

sto punto come in altri segna una differenza fondamentale tra la cultura germanica e quella di altri paesi europei. Per sorridere in anticipazione d'ogni simpatia segreta od azione magica, si deve trovare il mondo molto, anzi in tutto comprensibile. Ma questo non è possibile se non lo si contempla con uno sguardo superficiale, che non lasci luogo a presentire, che noi siamo immersi in un mare di enigmi e di misteri, e che noi in fondo non conosciamo od intendiamo direttamente nè le cose nè noi stessi. L'opinione a questa contraria è quella appunto che fa sì, che quasi tutti i grandi uomini, indipendentemente dal tempo e dalla patria, si sono lasciati scorgere intinti di un po' di superstizione. Se la nostra maniera naturale di conoscere fosse tale da offrirci immediatamente le cose in sè, e quindi anche in modo assoluto i loro nessi e rapporti, allora noi saremmo certamente in diritto di negare *a priori*, e quindi incondizionatamente ogni prescienza del futuro, ogni visione di persone lontane o morenti o morte, ed ogni influsso magico. Ma se, come Kant insegna, ciò che noi conosciamo si riduce a pure apparenze, le cui forme e leggi non si estendono alle cose in sè, una tale negazione è palesemente affrettata, perchè si appoggia a leggi, la cui apriorità si limita appunto ai fenomeni, mentre non tocca affatto le cose in sè, alle quali deve appartenere anche l'intimo essere nostro. Ma queste appunto possono avere con noi rapporti da cui derivino quei fenomeni, epperò la decisione su di essi è da attendersi *a posteriori*, non dev'essere anticipata. Che Inglesi e Francesi

perdurino ostinatamente nel negarli *a priori*, deriva in fondo da ciò, che essi in sostanza sono ancora ossequienti alla filosofia del Locke, secondo la quale noi, fatta puramente astrazione delle qualità sensibili, conosciamo le cose in sè; quindi le leggi del mondo materiale si considerano come incondizionate, e non si riconosce altro influsso che l'*influxus physicus*. Essi dunque credono bensì ad una fisica, ma non ad una metafisica, epperò non ammettono se non la cosiddetta « magia naturale », espressione che contiene la stessa contraddizione *in adiecto* che « fisica soprannaturale » e che tuttavia è usata sul serio infinite volte, mentre quest'ultima è usata solo una volta per celia da Lichtenberg. Il popolo all'incontro, con la sua credulità sempre pronta negli influssi soprannaturali in generale, esprime a suo modo la convinzione, sia pure appena vagamente sentita, che quelle che noi percepiamo e raccogliamo sono soltanto apparenze, non cose in sè.... (1).

Se si legge la storia della magia scritta da D. Tiedemann sotto il titolo *Disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo* (Marb. 1787) e premiata dalla Società di Gottinga, ci si meraviglia della costanza con cui, ad onta di tanti insuccessi, l'umanità ha sempre ed in ogni luogo accettata l'idea della magia; e se ne conclude che quest'idea deve avere una profonda radice, almeno nella natura dell'uomo, se non propriamente in

---

(1) Ommettiamo qui una citazione di E. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fondamenti della Metafisica dei costumi), III ediz., p. 105 (Nota del Traduttore).

quella delle cose, e non può essere un' ubbia arbitraria. Sebbene la definizione di magia si presenti diversa da scrittore a scrittore, tuttavia il concetto fondamentale è sempre riconoscibile. In tutti i tempi cioè ed in tutti i paesi si è nutrita l'opinione, che all'infuori della maniera normale di produrre cangiamenti nel mondo, mediante la connessione causale dei corpi, ve ne dovesse essere anche un'altra, del tutto diversa, non fondata sulla connessione causale. Quindi i mezzi di questa seconda sembravano palesemente assurdi, se interpretati nel senso della prima maniera, poichè risultava evidente la insufficienza della causa usata riguardo all'effetto perseguito e l'impossibilità del nesso causale fra l'una e l'altro. Ma la presupposizione, su cui qui ci si fondava, era che oltre alla connessione esteriore fra le apparenze di questo universo, la quale costituisce il *nesso fisico*, ve ne dovesse essere un'altra che attraversasse l'essere in sè di tutte le cose, una specie di connessione sotterranea, grazie alla quale si potesse da un dato punto del mondo delle apparenze agire direttamente su di un altro punto mediante un *nesso metafisico*; che dovesse quindi essere possibile un agire sulle cose dal di dentro, invece che dal di fuori come d'ordinario, un agire dell'apparenza sull'apparenza attraverso l'essere in sè, che in tutte le apparenze è unico ed identico; che, come noi possiamo agire causalmente come *natura naturata*, potessimo anche essere capaci di agire come *natura naturans*, e di sostituire per un momento il microcosmo al macrocosmo; che le barriere dell'individuazione e della

separazione, per quanto stabili, tuttavia in certe occasioni potessero permettere una comunicazione, dietro le quinte per così dire, o una sorta di giuoco segreto sotto la tavola; e che, come nella chiaroveggenza dei sonnambuli si ha una soppressione dell'isolamento individuale dalla conoscenza, così fosse possibile una soppressione dell'isolamento individuale del volere.

Ma tale idea non può essere sorta empiricamente, nè essere stata tenuta viva in tutti i paesi, in tutti i tempi, dalla conferma dell'esperienza; poichè nella massima parte dei casi l'esperienza doveva riuscirle contraria. Io sono quindi d'avviso che l'origine prima di questa idea così universale nell'umanità, anzi così inestirpabile ad onta di tanti dati contrari dell'esperienza, e del senso comune, si debba cercare molto in fondo, e cioè nell'intimo sentimento dell'onnipotenza della volontà in sè, di quella volontà che è l'essenza intima dell'uomo ed insieme dell'intera natura, e nella presupposizione che vi si connette, che quell'onnipotenza si possa a volte esercitare, in qualche modo, anche fuori dell'individuo. Non si era capaci di ricercare e di distinguere quanto quella volontà potesse fare come cosa in sè e quanto nelle sue singole manifestazioni; ma si ammetteva senza più, che essa potesse, in certe circostanze, oltrepassare i confini dell'individualità; poichè quel sentimento si opponeva ostinatamente alla conoscenza imposta dall'esperienza che:

Il Dio, che m' abita in petto,  
può commuovere profondamente il mio interno;  
Egli, che troneggia su tutte le mie forze,  
non può muovere nulla al di fuori (1).

Secondo il concetto fondamentale da noi esposto, troviamo, che in tutti i tentativi magici il mezzo fisico impiegato era sempre considerato soltanto come veicolo d' un mezzo metafisico, mentre d' altronde poteva non avere palesemente rapporto alcuno con lo scopo prefisso; tali erano parole straniere, atti simbolici, figure disegnate, immagini di cera, ecc. Ed in conformità a quel sentimento primitivo ed originario, vediamo che ciò che era portato da siffatto veicolo era sempre in fondo un atto di volontà, che vi si collegava. A ciò dava assai naturalmente occasione il fatto, che ad ogni istante nei movimenti del proprio corpo uno avvertiva un influsso della volontà pienamente inesplicabile, quindi evidentemente metafisico; non poteva forse questo, si pensava, esercitarsi anche su altri corpi? Scoprire la via a ciò, sopprimere l'isolamento in cui trovasi la volontà in ogni individuo, ampliare la sfera della volontà al di là del proprio corpo dell'individuo volente, questo era il compito della magia.

Tuttavia questo pensiero fondamentale, da cui propriamente sembra essere scaturita la magia, era

- 
- (1) Der Gott, der mir im Busen wohnt,  
Kann tief mein Innerstes erregen;  
Der über allen meinen Kräften thront,  
Er kann nach Aussen nichts bewegen.

Sono versi del Goethe nella prima parte del Faust (*Nota del Traduttore*).

ben lontano dal divenire immediatamente consaputo e noto in astratto, e la magia era quindi ben lungi dall'intendere sè stessa. Solo presso alcuni pensatori e dotti degli scorsi secoli noi troviamo, come tosto risulterà dalle nostre citazioni, il chiaro concetto, che la forza magica sta nella volontà stessa e che i segni ed atti bizzarri, accompagnati da parole senza senso, e considerati come mezzo per scongiurare e vincolare i demoni, sono puri veicoli della volontà e mezzi per fissarla, onde l'atto volitivo che deve operare magicamente cessa d'essere un puro desiderio e diventa azione, acquista un *corpus* (come dice Paracelso)... (1). Presso gli altri scrittori di quei tempi rimane soltanto fermo, in corrispondenza al concetto fondamentale della magia, lo scopo di esercitare ad arbitrio un'assoluta signoria sulla natura. Ma al concetto che questa signoria dovesse essere immediata essi non potevano innalzarsi; se la immaginavano invece come indiretta. Infatti le religioni locali avevano dappertutto posto la natura sotto il dominio di Dei e di demoni. Piegare questi al proprio volere, muoverli, costringerli anzi al proprio servizio, era lo sforzo del mago; ad essi egli attribuiva i suoi eventuali successi, precisamente come Mesmer sulle prime attribuiva i suoi successi nel magnetizzare alla bacchetta magnetica ch'egli teneva fra le mani anzichè al proprio volere, che era il vero agente. Tale ipotesi fu ammessa da tutti i popoli politeistici, e così anche

---

(1) Ommettiamo poche linee, ove si ripetono cose già dette a proposito del magnetismo animale (*Nota del Traduttore*).

Plotino (1) e particolarmente Giamblico intendono la magia; come « teurgia » dunque, espressione usata per la prima volta da Porfirio. A siffatta interpretazione era favorevole il politeismo, questa aristocrazia divina, in quanto aveva ripartito il dominio su le diverse forze della natura fra altrettanti Dei e demoni, che, in gran parte almeno, non erano che forze naturali personificate, e di cui il mago poteva guadagnarsi o volgere al proprio servizio or questo, or quello.

Ma nella monarchia divina, dove tutta la natura obbedisce ad Un solo, sarebbe stato troppo ardito pensiero concludere con Questo un contratto privato, o, peggio, voler esercitare una signoria sopra di Lui. Quindi dove imperavano il giudaismo, il cristianesimo, l'islamismo, si opponeva a siffatta interpretazione della magia l'onnipotenza divina, con la quale il mago non osava trattare. Non gli restava dunque altra via che ricorrere al diavolo, col quale ribelle, o piuttosto diretto discendente di Arimane, tuttora in possesso di qualche potenza sulla natura, egli stringeva un patto, assicurandosene l'aiuto: questa era la « magia nera ». Il suo contrapposto, la « magia bianca », consisteva in ciò, che l'incantatore non si faceva amico del diavolo; ma cercava il permesso o anche la cooperazione dell'unico Dio stesso, per invocare gli angeli, o più spesso, usando i più strani nomi e titoli ebraici di Dio, come Adonai ecc., evocava

---

(1) Plotino lascia trasparire qua e là una concezione più esatta; p. es. *Enn.* II lib. III, c. 7; *Enn.* IV lib. III, c. 12, lib. IV, c. 40, c. 43, lib. IX, c. 3 (*Nota dell'Autore*).

e costringeva ad obbedienza i diavoli, senza promettere nulla dal canto suo; il che si diceva obbligare l'inferno (1).

Ma tutti questi metodi, semplici modi d'interpretare e travestire la cosa, erano presi come l'essenza di essa e come fatti oggettivi, a tal punto che tutti gli scrittori che conoscono la magia non per propria pratica, ma di seconda mano, come Bodin, Delrio, Bindsfeldt, ecc., ne fanno consistere la sostanza in ciò, che essa è un operare non mediante le forze naturali o per vie naturali, ma con l'aiuto del diavolo. Questa era e rimase dappertutto l'opinione generale dominante, modificata nei diversi paesi a seconda della religione locale; essa era anche il fondamento delle leggi contro la magia e dei processi di streghe; parimenti contro di essa furono diretti di regola gli argomenti con cui si negava la possibilità della magia. Ma una tale concezione ed interpretazione obbiettiva della faccenda era inevitabile, a cagione non foss'altro dal risoluto realismo, che dominò in Europa come nell'antichità così nel medio evo e che fu scosso per la prima volta da Cartesio. Fino allora l'uomo non aveva imparato a volgere la speculazione alle misteriose profondità del proprio interno, ma tutto egli cercava fuori di sè stesso. E fare della volontà che trovava in lui la dominatrice della natura era pensiero così temerario da atterrire; la si faceva dunque dominatrice degli esseri fittizi, a cui la superstizione

---

(1) Delrio, *Disq. mag.*, L. II, q. 2, Agrippa da Nettesheim, *De vanit. scient.*, c. 45.

prevalente aveva concesso un potere sopra la natura, per renderla quindi signora della natura stessa in via almeno indiretta.

Del resto demoni e Dei d'ogni specie sono pur sempre ipostasi, mediante le quali i credenti d'ogni setta e colore cercano di rendersi comprensibile l'elemento metafisico, quel che si cela dietro la natura, che le conferisce essere e sussistenza e quindi la signoreggia. Quando si dice dunque che la magia agisce con l'aiuto dei demoni, il senso che sta in fondo a questo pensiero è pur sempre, che essa è un operare per via non fisica, ma metafisica, un operare non naturale, ma soprannaturale. Se ora noi in quei pochi dati di fatto che stanno in favore della realtà della magia, e cioè nel magnetismo animale e nelle cure simpatiche, non riconosciamo altro che un agire immediato della volontà, che qui esplica la sua azione diretta non nell'interno dell'individuo, come di solito, ma all'esterno, e se vediamo (come tosto dimostrerò ed attesterò con indubbie decisive citazioni) gli autori più profondamente iniziati nell'antica magia farne derivare tutti gli effetti dalla volontà dell'incantatore; ebbene, questa è certamente una forte prova empirica della mia dottrina, che l'elemento metafisico in generale, ciò che solo esiste al di là della rappresentazione, la Cosa in sè del mondo, non è altro se non ciò che in noi stessi riconosciamo come volontà.

Che poi da quei seguaci della magia la signoria immediata che la volontà può a volte esercitare sulla natura fosse immaginata come una signoria indiretta mediante l'aiuto dei demoni, que-

sto non poteva essere punto d'impaccio ad ottenere i loro risultati, se e quando tali risultati erano possibili. Infatti, siccome appunto in siffatta materia la volontà agisce per sè stessa, nella sua originaria spontaneità e quindi separatamente dalla rappresentazione, così concetti falsi dell'intelletto non possono render vana la sua azione. Teoria e pratica sono qui disgiunte; la falsità di quella non impedisce questa, e la teoria esatta non rende capaci della pratica. Mesmer ascriveva da principio i suoi risultati alla bacchetta magnetica, che teneva fra le mani; più tardi spiegava le meraviglie del magnetismo animale con la teoria materialistica di un fluido sottile penetrante tutto; nondimeno agiva con potere sorprendente. Io ho conosciuto un proprietario di terre, i cui contadini erano abituati da lungo tempo a farsi guarire dagli accessi di febbre mediante scongiuri pronunciati dal loro padrone; sebbene egli si ritenesse persuaso della impossibilità di ogni simile cosa, pure per benevolenza assecondava nel modo tradizionale il desiderio de' suoi coloni, e spesso con risultato felice, che egli attribuiva poi alla ferma fede dei rustici, senza pensare che tal fede dovrebbe anche rendere efficace per molti fiduciosi ammalati un trattamento spesso affatto inutile.

Se dunque nella accennata misura la teurgia e la demonologia erano solo interpretazione e travestimento della cosa, puri involucri a cui tuttavia i più si fermavano, non mancarono però persone, che, guardando nell'intimo, ben riconobbero, che ciò che agiva negli eventuali influssi magici non era altro che la volontà. Ma

questi profondi veggenti non dobbiamo cercarli fra coloro, che si accostavano alla magia da stranieri, anzi da nemici (e proprio a questi dobbiamo la maggior parte dei libri su di essa); son gente che conosce la magia soltanto dalle sale d'audienza e dalle deposizioni di testimoni, onde ne descrivono solo la parte esterna, anzi passano cautamente sotto silenzio gli esatti procedimenti, se mai sono a loro noti da confessioni, per non propagare l'orribile delitto di stregoneria; tali sono Bodin, Delrio, Bindsfeldt, ecc. Sono invece i filosofi e naturalisti di quei tempi dominati dalla superstizione coloro presso cui abbiamo a cercare attestazioni sulla vera essenza della cosa. Dalle loro espressioni risulta nel modo più chiaro che nella magia, proprio come nel magnetismo animale, il vero agente non è altro che la volontà. Ne addurrò in prova alcune citazioni (1).

Già Ruggero Bacone nel XIII secolo dice: «Che  
« se inoltre qualche anima cattiva pensa fortemen-  
« te a far del male altrui (*de infectione alterius*),  
« e lo desidera ardentemente e vi tende con sicura  
« deliberazione e fortemente crede di poter nuo-  
« cere, senza dubbio la natura obbedisce ai pen-  
« sieri di quell'anima » (Rog. Bac. *Opus maius*,  
Londra, 1733, p. 252).

Ma è soprattutto Teofrasto Paracelso colui che più che ogni altro ci istruisce sull'intima essenza della magia, e non si perita nemmeno di de-

---

(1) Veramente le citazioni che lo Schopenhauer qui adduce sono molte; ne abbiamo quindi per brevità riportate soltanto le più significative, senza però dimenticare alcuno degli autori citati (*Nota del Traduttore*).

scriverne i procedimenti (Vol. I, p. 91, p. 358 e seguenti, p. 789; Vol. II, p. 362, p. 496 dell'edizione in due volumi in folio delle sue opere, Strassburgo, 1603).

A pag. 19 del Vol. I, egli dice: « Sulle immagini di cera è da osservarsi questo: se io nella mia volontà porto odio contro qualcun altro, questo odio per divenire efficace ha bisogno di un *medium*, cioè di un *corpus*. Quindi è possibile, che il mio spirito, senza l'aiuto del mio corpo e della spada, punga o ferisca un altro col mio *fervido desiderio*. Quindi è possibile che io con la mia volontà trasporti lo spirito del mio nemico nell'immagine e che allora io lo storpi e lo paralizzi a mio arbitrio.... Dovete sapere che l'azione della volontà è di gran peso in medicina... Un tale effetto si ottiene anche sugli animali, e più facilmente che nell'uomo, poichè lo spirito dell'uomo si difende meglio che quello del bruto »....

A pag. 334: « Tutto l'immaginare dell'uomo viene dal cuore; il cuore è il sole del microcosmo. E tutto l'immaginare dell'uomo va dal piccolo sole del microcosmo nel sole del grande universo, nel cuore del macrocosmo. Così l'immaginazione del microcosmo è un seme, che si materializza » ecc.

A p. 298 del Vol. II: « La magia è una grande sapienza nascosta; così la ragione è una pubblica grande pazzia... Contro l'incanto non v'è corazza che giovi; perchè esso ferisce l'uomo interno, lo spirito della vita.... Alcuni incantatori fanno un'immagine a forma d'uomo a cui essi

« pensano, e vi ficcano un chiodo nella pianta del  
« piede : l'uomo è invisibilmente ferito ed offeso,  
« finchè il chiodo sia estratto ».

A pag. 307 : « Dobbiamo saper questo che noi,  
« con la sola fede e la nostra forte immaginazio-  
« ne possiamo portare l'anima d'ogni uomo in una  
« immagine.... Non c'è bisogno di nessuno scon-  
« giuro, e le cerimonie, i circoli magici, i suffu-  
« migi, i sigilli, ecc., non sono che commedie ed  
« inganno.... Come Dio stesso è eterno ed impe-  
« rituro, così anche lo spirito dell'uomo. Se noi  
« uomini conoscessimo bene il nostro spirito, nul-  
« la ci sarebbe impossibile sulla terra. ».

Nello stesso senso parla Agrippa di Nettesheim  
(*De occulta philosophia*, Lib. I, c. 66) : « Un cor-  
« po può essere assoggettato all'animo altrui non  
« meno che all'altrui corpo » e (c. 97) : « Ciò che  
« detta l'animo di chi odia fortissimamente ha  
« l'efficacia di nuocere e di distruggere : simil-  
« mente avviene delle altre cose pensate dall'ani-  
« mo con fortissimo desiderio.... ».

Similmente Giulio Cesare Vanini (*De admir.  
naturae arcanis*, L. IV, dial. 5, p. 434 : « Una  
« veemente immaginazione, a cui lo spirito ed il  
« sangue obbediscono, traduce in realtà non solo  
« all'interno, ma anche all'esterno la cosa conce-  
« pita con la mente ».

Non altrimenti parla Giov. Batt. Van Helmont,  
che assai si affatica a diffalcare quant'è possibile  
dall'influsso del diavolo nella magia per attribuir-  
lo alla volontà.... Ecco qualche citazione tolta  
dalla grande raccolta delle sue opere, *Hortus me-  
dicinae* :

*Recepta iniecta*, § 12: « Ove il nemico della natura (il diavolo) non possa da sè stesso raggiungere il suo intento, suscita nella strega (*saga*) l'idea di un forte desiderio di odio » ecc. (1).

19: « Già ho dimostrato, che la forza principale dell'incanto dipende dall'idea quale naturalmente esiste nella strega ».

*De iniectis materialibus*, § 15: « ... Le streghe operano per virtù naturale.... L'uomo emette pure un altro *medium* esecutivo, emanativo e imperativo per incantare altro uomo; e questo *medium* è l'idea di un forte desiderio. È infatti inseparabile dal desiderio il portarsi intorno alla cosa desiderata ».

*De magnetica vulnerum curatione*, § 168: « Ho indugiato sin qui a propalare un grande mistero, a mostrare cioè che l'uomo ha insita in sè ed a portata di mano un'energia, per la quale col solo suo volere e la sua fantasia può agire fuori di sè ed esercitare una qualche forza, ed un influxo perseverante ed attivo su di un oggetto a grandissima distanza ».

Anche P. Pomponazzi (*De incantationibus*, Opera, Basil. 1567, p. 44) dice: « Così avviene che vi sono tali uomini, che hanno siffatta facoltà in potenza, ed operano con effetto mediante la forza dell'immaginazione e del desiderio;

---

(1) « Der Teufel hat sie' s zwar gelehrt; — Allein der Teufel kann' s nicht machen; *Faust*, p. 121 (*Aggiunta alla 3ª ediz.*). (Il diavolo è stato bensì il suo maestro; ma il diavolo non può fare da sè).

« tale virtù si traduce in atto ed affetta il sangue  
« e lo spirito, che per evaporazione tendono al-  
« l'esterno e producono simili effetti ».

Notevolissime dichiarazioni di tale specie ci fornisce Jane Leade, un'allieva del Pordage, teosofa mistica e visionaria del tempo del Cromwell in Inghilterra. Essa giunse alla magia in modo del tutto originale. Come infatti il tratto caratteristico di tutti i mistici è l'insegnare l'unificazione del loro intimo essere col Dio della loro religione, così fa anche Jane Leade. Ma secondo lei, per effetto dell'identificazione della volontà umana con la divina quella diviene anche partecipe della onnipotenza, di questa, ed ottiene così una forza magica. Ciò dunque che gli altri addetti alla magia credono di dovere al patto col diavolo, essa l'attribuisce alla propria unificazione col suo Dio; la sua magia è dunque « bianca » nel senso più rigoroso della parola. Questo d'altronde non importa differenza alcuna, nella pratica e nel risultato. Essa è riservata e misteriosa, com'era necessario al suo tempo; ma si vede che per lei la cosa non è semplice corollario teorico, ma risulta da altre conoscenze ed esperienze. Il passo più importante si trova nella sua *« Rivelazione delle rivelazioni »* (Trad. tedesca, *Offenbarung der Offenbarungen*, Amsterdam, 1695, pp. 126-151): « ... Come giungiamo a questa forza magica? Nella nuova nascita per opera della fede, ossia per la concordanza della nostra volontà con la volontà divina. La fede infatti ci assoggetta il mondo, inquantochè l'accordo del nostro volere con quello

« divino ha per effetto che, come dice Paolo, tutto « è nostro e deve ubbidire a noi.... ».

Anche Jakob Böhme nella sua « *Erklärung von sechs Punkten* » (*Spiegazione di sei punti*) parla della magia, nel quinto punto, del tutto nel senso suesposto. Egli dice fra altro: « La magia è la « madre dell'essenza di tutte le cose, poichè essa « crea sè stessa e consiste nel desiderio... La vera « magia, non è un essere, ma è lo spirito dell'es- « sere in quanto desidera.... Insomma: magia è « l'agire dello spirito volente (*Willengeist*) ».

A conferma o commento di siffatta concezione della volontà come vero agente della magia, può qui trovar luogo uno strano e grazioso aneddoto, che Campanella (*De sensu rerum et magia*, L. IV, c. 18) narra sull'autorità di Avicenna: « Alcune « donne si accordarono per andare a ricrearsi in « un giardino. Una di esse non andò. Le altre « riunite presero un'arancia e la trapassavano con « acute spine, dicendo: Così trafiggiamo tal donna « che rifiutò di venire con noi. E, gettata l'aran- « cia in una fontana, se ne andarono. Più tardi « trovarono quella donna che si doleva, sentendosi « trafitta come da acuti chiodi da quel momento « in cui le altre avevan forata l'arancia; e soffrì « molto, finchè esse ebbero estratto le spine dal « frutto, augurandole felicità e salute ».

Una notevolissima e precisa descrizione di magia micidiale, che è esercitata, e si pretende con successo, dai sacerdoti degli indigeni nelle isole Nuckahiwa, ed il cui procedimento è del tutto analogo alle nostre cure simpatiche, si trova nel *Viaggio intorno al mondo* di Krusenstern (ediz.

in 12°, 1812, Parte I, p. 249 e seguenti) (1). Questa stregoneria è particolarmente degna di nota in quanto qui, a tanta lontananza dall' Europa e dalle sue tradizioni, la cosa si presenta proprio nell'identico modo. Si confronti in particolare ciò che Benda Bensen (nell'*Archivio* già citato del Kieser, Vol. IX, I, nota a pp. 128-132) narra intorno a mali di capo da lui stesso provocati in altri, mediante capelli recisi. Egli conclude la nota con queste parole: « La cosiddetta stregoneria, « per quanto posso dirne per la mia esperienza, « non consiste in altro se non nella preparazione « e nell'impiego di mezzi magnetici, operanti in « modo da nuocere, congiuntamente con un mali- « gno influsso volitivo: questo è il maledetto « patto con Satana ».

La concordanza di tutti questi scrittori, sia fra loro stessi, sia con le convinzioni a cui ha modernamente condotto il magnetismo animale, sia infine con ciò che sotto questo rispetto sarebbe deducibile dalla mia teoria, è pur veramente un fe-

---

(1) Krusenstern dice precisamente: « Una generale cre- « denza nella stregoneria, ritenuta come molto importante da « tutti gli isolani, mi sembra aver qualche rapporto con la « loro religione; poichè, secondo le loro attestazioni, padroni « di questa forza magica sono i sacerdoti, sebbene anche al- « cuni del popolo pretendano di conoscere il segreto, verosi- « milmente per rendersi temuti e poter estorcere doni. Que- « s'incanto, chiamato da essi *Kaha*, consiste nell'uccidere len- « tamente chiunque sia oggetto di un loro rancore; il ter- « mine richiesto è infatti di venti giorni. Si procede in questo « modo. Chi vuol esercitare per arte magica la sua vendetta, « cerca di procurarsi in qualche modo la saliva, l'orina o gli « escrementi del suo nemico. Li mescola con certa polvere,

nomeno assai meritevole di nota. Questo è fuor di dubbio, che in fondo a tutti i tentativi di magia del passato, seguiti o no da successo, vi è una anticipazione della mia metafisica; poichè in essi si esprimeva la consapevolezza, che la legge di causalità è puramente la connessione dei fenomeni, ma che l'essenza in sè delle cose ne rimane indipendente, e che se da questa, ossia dall'interno, è possibile un'azione diretta sulla natura, essa non può essere esercitata se non mediante la volontà. Se poi si volesse, secondo la classificazione di Bacone, considerare la magia come metafisica pratica, certamente la metafisica teorica che vi corrisponderebbe non potrebbe essere altra che la mia, che risolve il mondo in volontà e rappresentazione.

Lo zelo inumano, con cui in ogni tempo la Chiesa ha perseguitato la magia, e di cui fu testimonianza formidabile il cattolico *Malleus maleficarum*, sembra aver radice non solo nelle intenzioni criminali spesso congiunte con quella o nella

---

« pone il miscuglio in una sacca intrecciata in modo speciale,  
« e la sotterra. Il segreto più importante sta nell'arte di in-  
« trecciare debitamente la sacca e nella preparazione della  
« polvere. Appena la sacca è sotterrata, gli effetti si mani-  
« festano nella persona contro cui l'incanto è diretto. Essa si  
« ammala, va languendo di giorno in giorno, perde infine al-  
« tutto le sue forze, e dopo venti giorni muore sicuramente.  
« Se invece cerca di stornare la vendetta dal suo nemico e  
« riscatta la sua vita con un maiale o qualche altro grosso  
« dono, può ancora essere salvato al diciannovesimo giorno;  
« appena la sacca è dissotterrata, tosto cessano i fenomeni  
« della malattia. Egli si ristabilisce a poco a poco, e dopo  
« alcuni giorni è totalmente guarito » (Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.).

presunta parte in essa esercitata dal diavolo; ma in parte anche in un oscuro presentimento e sospetto che la magia riportasse la forza primitiva (*Urkraft*) alla sua vera fonte; mentre la Chiesa le aveva assegnato un posto al di fuori della natura (1). Questa congettura trova conferma nell'odio del clero inglese, così guardingo, contro il magnetismo animale (2), come anche nel vivace suo zelo contro gli innocenti esperimenti coi tavolini, contro cui per lo stesso motivo anche in Francia e perfino in Germania il sacerdozio non si è stancato di lanciare i suoi anatemi (3).

---

(1) Essi vi fuitavano qualche cosa del detto

*Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli:*

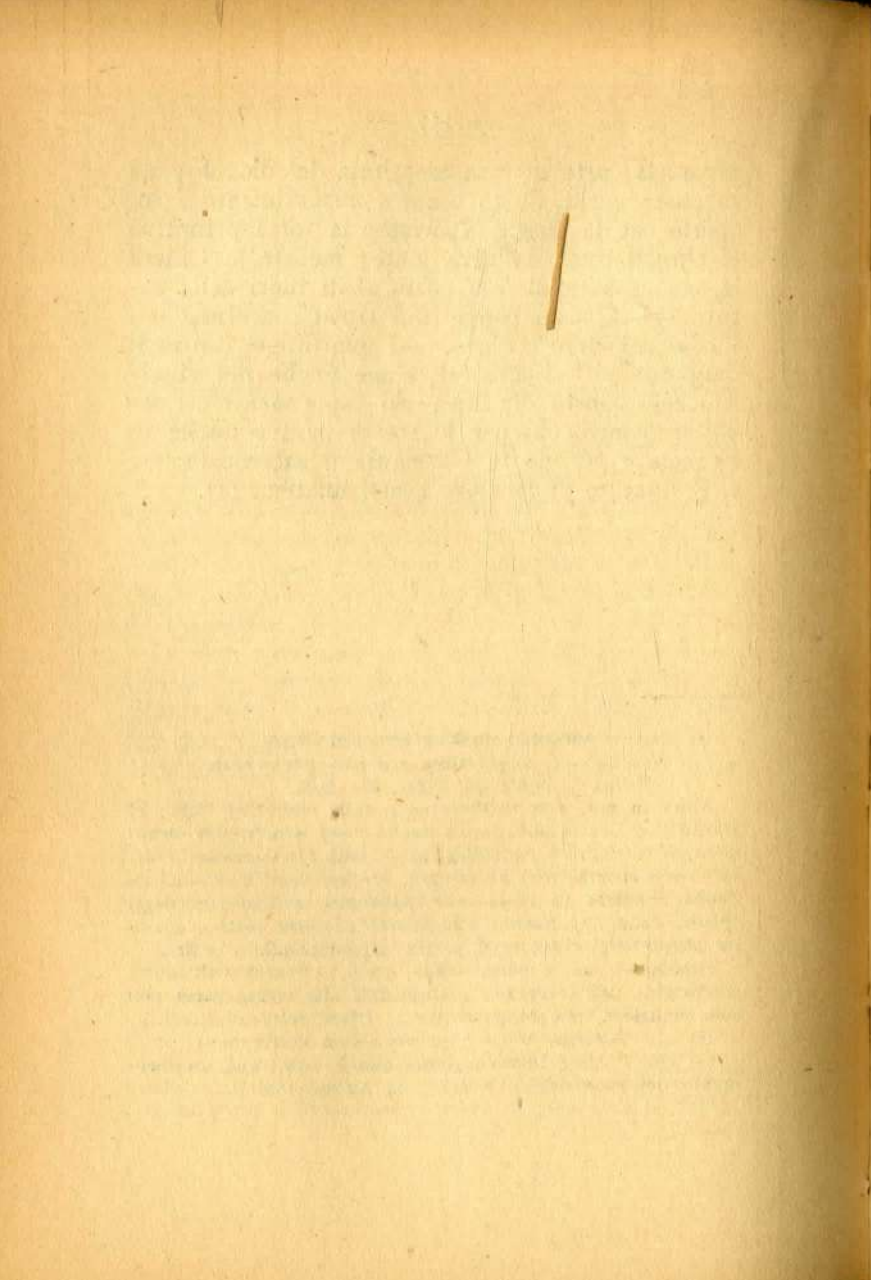
*Spiritus in nobis qui viget, illa facit.*

(Abita in noi, non nell'inferno o nelle stelle del cielo: lo spirito che vive in noi compie quelle cose). — Cfr. Joh. Beaumont, *Historisch — Physiologisch — und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen und andern Zauber-Händeln* (Trattato stor. fisiologico e teologico degli spiriti, delle apparizioni, stregonerie ed altre malie), Halle im Magdeburgischen, 1721, p. 281 (Aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz.).

Crediamo che a molti, come a noi, l'ipotesi dell'autore sull'origine dell'avversione ecclesiastica alla magia parrà non solo maliziosa, ma troppo sottile.... (Nota del Traduttore).

(2) Cfr. *Parerga*, Vol. I, p. 257 (Nota dell'Autore).

(3) Qui l'autore in un'aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz., cita un documento dell'Inquisizione Romana (4 Agosto 1856).



## SINOLOGIA

---

Nulla dimostra così direttamente l'alto grado di civiltà della Cina quanto il numero quasi incredibile della sua popolazione, che, secondo i dati di Gützlaff, è ora computata a 367 milioni d'abitanti (1). Poichè, se confrontiamo tempi e paesi, vediamo l'incivilimento andare di pari passo con la popolazione.

I missionari gesuiti del XVII e XVIII secolo, nel loro zelo premuroso di attribuire a quell'antichissimo popolo le dottrine della loro propria fede, comparativamente moderna, e nel vano sforzo di ricercarne presso di quello tracce remote, non potevano riuscire a rendersi solidamente edotti delle teorie ivi dominanti. Quindi solo ai dì nostri l'Europa ha avuto qualche notizia delle condizioni religiose della Cina. Noi sappiamo cioè, che vi è colà anzitutto un culto nazionale della natura, al quale tutti rendono omaggio, e

---

(1) In un'aggiunta alla 3<sup>a</sup> ediz. l'autore riferisce i risultati di posteriori censimenti, che danno una popolazione di 400 milioni ed oltre.

che risale ai tempi più antichi, ad un'età apparentemente in cui il fuoco non era ancora scoperto, onde le vittime d'animali venivano offerte crude. A questo culto appartengono i sacrifici, che l'imperatore ed i grandi dignitari celebrano pubblicamente in certe epoche ed in grandi circostanze. Essi sono dedicati anzitutto al Cielo azzurro ed alla Terra, a quello nel solstizio d'inverno, a questa nel solstizio d'estate, indi a tutte le possibili potenze naturali, come il mare, i monti, i fiumi, il vento, il tuono, la pioggia, il fuoco, ecc., ad ognuna delle quali presiede un genio, che ha numerosi templi; altri ne ha d'altra parte il genio che presiede ad ogni provincia, città, borgata o via, perfino ad un sepolcro di famiglia, o, talvolta, ad una bottega da mercante; ma questi ultimi naturalmente ricevono solo un culto privato. Quello ufficiale poi è reso anche ai grandi imperatori defunti, ai fondatori delle dinastie, in oltre agli eroi, ossia a tutti quelli, che con la dottrina o con l'opera sono stati benefattori dell'umanità (cinese). Anch'essi hanno templi: Confucio da solo ne ha 1650. Per questo vi sono in tutta la Cina tanti tempietti. A questo culto degli eroi si riallaccia il culto privato, che ogni famiglia per bene tributa ai propri antenati, sulle loro tombe.

Oltre a questo culto generale della natura e degli eroi vi sono in Cina, con tendenza più dogmatica, tre dottrine religiose. In primo luogo il taoismo, fondato da Laotse, un contemporaneo di Confucio, ma più anziano. È la dottrina della ragione come intimo ordine del mondo, o del prin-

cipto immanente di tutte le cose, il grande Uno, la sublime architave (*Taiki*) che sostiene tutti i travicelli, ma sta al di sopra di essi (propriamente l'anima del mondo che tutto compenetra) e del *Tao*, cioè della via; la via, s'intende, alla salvezza, cioè alla liberazione dal mondo e da' suoi guai. Un'esposizione di questa dottrina, basata sulle fonti, è stata data nel 1842 da Stanislao Julien, nella traduzione del *Laotseu Taoteking*: vediamo da essa che il senso e lo spirito del taoismo concorda perfettamente con quello del buddismo. Tuttavia sembra che questa setta abbia perso molto terreno, e che i suoi seguaci, i taoisti, siano caduti in discredito.

In secondo luogo troviamo la saggezza di Confucio, a cui sono particolarmente devoti i dotti e gli uomini di stato; a giudicare dalle traduzioni, è una filosofia morale prolissa, piena di luoghi comuni e prevalentemente politica, senza una metafisica che la sostenga, con qualche cosa in sè di specificamente insipido e noioso.

Infine vi è, per la gran massa della nazione, la sublime dottrina d'amore di Buddha, nome o titolo che in cinese si pronuncia Fo o Fuh, mentre il Pienamente - Vittorioso in Tartaria vien piuttosto chiamato Schakia-Muni dal suo nome di famiglia, o anche Burkshan Bakschi, presso i Birmani ed in Ceilan soprattutto Gótama ed anche Tathágata. Originariamente si chiamava il Principe Siddharta (1). Questa religione, che, sia per la sua intima eccellenza e verità, sia per l'esorbi-

---

(1) Segue qui una lunga nota bibliografica sul buddismo.

tante numero de' suoi seguaci, è a considerarsi come la più notevole del mondo, regna nella maggior parte dell'Asia e conta, secondo Spence Hardy, il più recente ricercatore, 369 milioni di seguaci, quindi di gran lunga più che ogni altra.

Queste tre religioni della Cina, fra le quali la più diffusa, il buddismo, si sostiene senza alcun appoggio dello Stato con le sole sue forze, il che torna a suo onore, sono ben lontane dal combattersi, ma coesistono pacificamente; anzi, forse per reciproco influsso, presentano una certa concordanza fra di loro, tanto che si dice persino proverbialmente che « le tre dottrine sono una sola ». L'imperatore, come tale, le riconosce tutte e tre; molti sovrani tuttavia sino ai tempi più recenti sono stati specialmente devoti al buddismo; onde anche la loro profonda riverenza verso il Dalai-Lama e verso il Teschu-Lama, a cui cedono senza opposizione la precedenza.

Tutte e tre le religioni non sono nè monoteistiche, nè politeistiche, e il buddismo almeno neanche panteistico; giacchè Budda non ha considerato come manifestazione divina (*Theophanie*) un mondo immerso nel peccato e nel dolore, i cui singoli esseri, tutti destinati alla morte, non possono esistere che un breve tempo divorandosi l'un l'altro. Del resto la parola « panteismo » implica propriamente una contraddizione, denota un concetto che nega sè stesso, che quindi da coloro che voglion parlare sul serio non è mai stato accettato altrimenti che come un garbato modo di dire; onde agli intelligenti e perspicaci filosofi dello scorso secolo non è mai passato per la testa di

non considerare Spinoza come ateo per il fatto che egli chiama Dio il mondo; la scoperta ch'egli non fosse ateo era riservata ai filosofi da burla dei nostri giorni che non badano che alle parole: essi vogliono trarre partito anche di qui e perciò parlano di «acosmismo»: che burloni! Ma io modestamente consiglierai di lasciare alle parole il loro significato, e, quando altro s'intende, di usare anche altra parola; quindi di chiamar mondo il mondo e Dei gli Dei.

Gli Europei, che si sforzarono di rendersi conto dello stato religioso della Cina, badarono dapprima, come suole avvenire e come già avevan fatto i Greci e i Romani in analoghe circostanze, ai punti di contatto con la loro propria fede. E siccome nel loro modo di pensare il concetto di religione quasi si identificava col teismo, o almeno si era così strettamente unito con questo che non era facile separar l'uno dall'altro; siccome inoltre in Europa, prima che si avesse sufficiente conoscenza dell'Asia, era stata divulgata a servizio dell'argomento *e consensu gentium* (1) l'assai falsa opinione che tutti i popoli venerassero un Dio unico o almeno un Dio supremo e creatore (2), essi, trovandosi in un paese ove vedevano templi, sacerdoti, chiostri in quantità e pratiche religiose d'uso frequente, partirono dal saldo

---

(1) Argomento dedotto dal consenso generale dei popoli in appoggio a qualche tesi; qui, all'esistenza di Dio (*Nota del Traduttore*).

(2) Avviene così proprio come quando si fa credere ai Cinesi, che tutti i principi del mondo sono tributari del loro imperatore (*Aggiunta alla 3ª ediz.*).

presupposto di dover trovare anche colà il teismo, fosse pure in forma assai strana. Ma quando videro delusa la loro attesa e trovarono che ivi non si aveva alcuna idea di simili cose e neppure parole per esprimerle, accadde naturalmente, dato lo spirito in cui avevan iniziate le loro ricerche, che la loro prima nozione di quelle religioni consistesse piuttosto nel riconoscere quel che non contenevano che nel loro contenuto positivo. In questo d'altronde deve essere assai difficile raccapezzarsi per teste europee, perchè per esempio quasi è educati nell'ottimismo, mentre colà lo stesso esistere vien considerato come un male ed il mondo come un teatro di dolori, ove sarebbe meglio non trovarsi; ed in secondo luogo a cagione del risoluto idealismo che è l'essenza del buddismo e dell'induismo; di una concezione cioè che in Europa, è nota solo come un paradosso, degno a mala pena d'esser preso sul serio, di certi filosofi anormali, mentre in Asia è incorporato nella stessa credenza del volgo. Nell'Indostan infatti è generalmente ammesso come dottrina della Maja, e nel Tibet, centro principale della chiesa buddistica, è popolare al punto, che in certa grande solennità si rappresenta altresì una commedia religiosa, ove compare il Dalai-Lama in controversia con l'Arcidiavolo: quegli sostiene l'idealismo, questi il realismo, dicendo fra altro: « Ciò che si apprende « per le cinque fonti d'ogni conoscenza (i sensi) « non è illusione; e ciò che voi insegnate non è « vero ». Dopo lunga disputa la questione vien rimessa al giuoco dei dadi; il realista, cioè il diavolo, perde e viene scacciato fra lo scherno ge-

nerale (1). Se si tengono presenti queste differenze radicali in tutto il modo di pensare, si riesce a scusare, e a trovar persino naturale, che gli Europei nelle loro indagini sulle religioni dell'Asia si siano fermati dapprima alla parte negativa, ad un aspetto cioè estraneo alla questione in sè; onde noi troviamo in proposito una quantità di luoghi di scrittori, ma di nessun aiuto per una conoscenza positiva. Essi si riducono tutti a dire che il monoteismo (che in verità è una dottrina esclusivamente ebraica) è estraneo ai buddisti ed in generale ai Cinesi (2).

Con questa spiegazione io ho voluto soltanto introdurre e rendere comprensibile il notevolissimo passo, che questo paragrafo è destinato a comunicare, facendo presente al lettore il punto di vista da cui mossero quelle investigazioni e spiegandone il rapporto col loro oggetto. Quando gli Europei in Cina facevan ricerche nel modo e nel senso sopra indicato, e movevano domande che sempre s'aggiravano sul principio supremo di tutte le cose, sulla potenza che regge il mondo, ecc., udivano spesso parlare di ciò che si indica con la parola *Tien*. Ora il più corrico significato di questa parola è « Cielo », come si trova anche nel dizionario del Morrison. Ma è abbastanza noto, che essa viene anche usata in senso traslato e che acquista allora un valore metafisico. Già nelle *Lettres*

---

(1) *Description du Tibet*, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin et du Russe en Français p. Klaproth, Paris, 1831, p. 65. Veggasi anche nell'*Asiatic Journal*, New Series, Vol. I, p. 15; Köppen, *Die Lamaische Hierarchie*, p. 315.

(2) Ommettiamo qui una serie di citazioni.

*édifiantes* (édit. de 1819, Vol. II, p. 461) troviamo in proposito questa dichiarazione: « *Hing-tien* è « il Cielo materiale e visibile; *Chin-tien* quello « spirituale ed invisibile ». Anche il Sonnerat nel suo *Viaggio nelle Indie Orientali ed in Cina*, Libro IV, cap. I, dice: « Quando i Gesuiti discutevano con gli altri missionari, se la parola « *Tien* indicasse il Cielo o Dio, i Cinesi considerarono questi stranieri come gente inquieta e li « cacciarono a Macao ». Ad ogni modo da questa parola gli Europei poterono sperare sulle prime d'essere sulle tracce dell'analogia così ostinatamente cercata tra la metafisica cinese e la propria fede, e sono senza dubbio ricerche di questa specie quelle che hanno condotto al risultato, di cui troviamo comunicazione in una memoria intitolata: « Teoria cinese della creazione » ed inserita nell'*Asiatic Journal*, Vol. 22, anno 1826. Intorno a Tschu-fu-tze ivi menzionato e detto anche Tschuhi, si avverta ch'egli visse nel sec. XII della nostra era volgare e che è il più celebre di tutti i dotti cinesi; poichè egli ha raccolto e ridotto a sistema tutta la saggezza dei predecessori. La sua opera è il fondamento dell'attuale insegnamento in Cina, e la sua autorità è di gran peso. Nel luogo citato adunque (pp. 41-42) si dice:

« Potrebbe sembrare che la parola *Tien* significhesse " il più alto dei grandi ,, oppure " superiore a tutto ciò che vi è di grande in terra ,, ; « ma in pratica l'indeterminatezza del suo significato è senza confronto maggiore di quella del « termine Cielo (*Heaven*) nei linguaggi europei....

« Choo-foo-tze (1) ci dice che: " affermare che il  
« Cielo ha un uomo (cioè che nel Cielo vi è un essere  
« sapiente) per riconoscere e giudicare i delitti,  
« non è certo lecito; nè d'altra parte si deve af-  
« fermare che non vi sia nulla del tutto per eser-  
« citare un supremo controllo su tali materie".  
« Lo stesso autore essendo interrogato intorno al  
« Cuore del Cielo, se fosse intelligente o no, ri-  
« spose: " Non si deve dire che lo spirito della  
« Natura sia privo d'intelligenza, ma non rasso-  
« miglia affatto ai pensieri degli uomini".... Se-  
« condo uno dei loro autori, Tien è chiamato go-  
« vernatore o sovrano (*choo*) (2), a cagione del  
« concetto della suprema potenza; un altro si e-  
« sprime così: " Se il Cielo (*Tien*) non avesse  
« uno spirito preveggenza (*designing mind*), sa-  
« rebbe possibile che la vacca producesse un ca-  
« vallo e che sul pesco nascessero i fiori del pero".  
« D'altra parte è detto che lo spirito del Cielo è  
« deducibile da ciò che è la Volontà del genere  
« umano! (*On the other hand it is said, that the*  
« *Mind of Heaven is deducible from what is the*  
« *Will of mankind!* »).

Col punto esclamativo il traduttore inglese ha voluto esprimere la propria meraviglia.

La concordanza di quest'ultima affermazione con la mia dottrina è così notevole e sorprenden-

---

(1) Riproduciamo qui la grafia usata dall'autore inglese e del tutto equivalente a quella tedesca *Tschu-fu-tze* dello Schopenhauer. In italiano si scriverebbe *Ciu-fu-tze* (*Nota del Traduttore*).

(2) O, scritto tedescamente *Tschu*, italianamente *Ciu* (*Nota del Traduttore*).

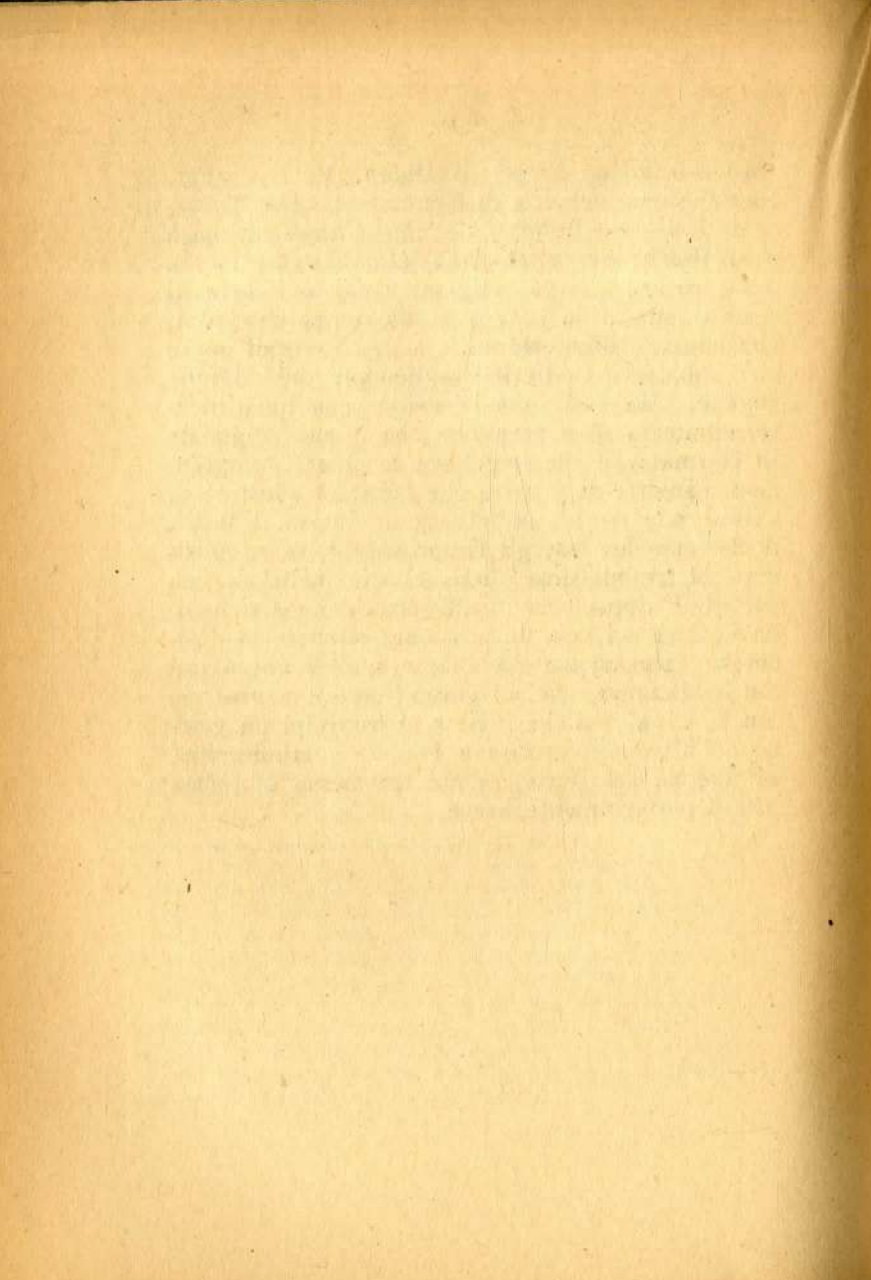
te, che, se il passo non fosse stato stampato ben otto anni dopo la pubblicazione della mia opera, non sarebbe certo mancato chi affermasse aver io preso di lì il mio pensiero fondamentale. Infatti, come è noto, tre sono le armi principali contro le idee nuove: non prenderne atto, non ammetterle, ed infine affermare che eran già molto antiche. Ma la indipendenza del mio pensiero fondamentale da quella fonte cinese saldamente risulta dalle dette ragioni; giacchè è a sperarsi mi si voglia credere, che io non sono versato nella lingua cinese, nè per conseguenza in grado di attingere idee per mio proprio uso da opere originali in cinese ignote ad altri. Da ulteriori ricerche ho risaputo, che il luogo citato è preso assai verosimilmente e quasi certamente dal dizionario cinese del Morrison, dove sarà sotto il segno Tien; mi manca solo l'opportunità di verificarlo (1).

La *Zeitschrift für historische Theologie* (Rivi-

---

(1) Secondo lettere di Von Doss del 26 febbraio ed 8 giugno 1857 i luoghi qui citati si trovano nel *Chinese Dictionary* di Morrison (Macao, 1815, Vol. I, p. 576), sotto il segno Tien (inglese T'ien) in ordine alquanto diverso, ma quasi con le stesse parole. Soltanto l'importante passo finale se ne scosta e suona così: « Il Cielo fa sua la mente dell'umanità: in antichissime discussioni intorno al Cielo, la sua mente o volontà era divinata da quella ch'era la volontà del genere umano » (*Heaven makes the mind of mankind its mind: in most ancient discussions respecting Heaven, its mind, or will, was divined (coi si legge, non derived) from what was the will of mankind*). Neumann ha tradotto per Doss il passo in discorso, indipendentemente da Morrison, e la chiusa suona così: « mediante il cuore del popolo si rivela comunemente il Cielo » (*durch das Herz des Volkes wird der Himmel gewöhnlich offenbart*) (Nota dell'Autore).

sta di teologia storica) di Illgen, Vol. 7, 1837, contiene una memoria di Neumann: « *Die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach dem Werke des Tschu-hi* » (La filosofia cinese della natura e della religione secondo l'opera di Ciu-hi), in cui da p. 60 a p. 63 compaiono passi, che hanno evidentemente la stessa fonte di quelli che abbiain qui riferiti togliendoli dall' *Asiatic Journal*. Ma essi sono riprodotti con quell'indeterminatezza di espressione che è così frequente in Germania, e che impedisce la chiara comprensione. Inoltre si avverte che questo traduttore di Ciu-hi non ne ha perfettamente inteso il testo; il che non dev'esserli rimproverato, se si considera la grandissima difficoltà di quella lingua per gli Europei e la insufficienza dei mezzi ausiliari. Così noi non ne possiamo ottenere la desiderata spiegazione. Dobbiamo quindi consolarci con la speranza, che, divenuto libero il commercio con la Cina, qualche inglese ci partecipi un giorno o l'altro più precise e fondate comunicazioni sul dogma surriferito, a noi trasmesso in forma così deplorevolmente breve.



## ACCENNO ALL' ETICA

---

Le conferme delle altre parti della mia dottrina rimangono escluse dal presente mio compito, per le ragioni esposte nell' introduzione. Tuttavia mi sia concesso nell' epilogo un accenno del tutto generale all' etica.

In ogni tempo tutti i popoli hanno riconosciuto, che il mondo oltre al suo significato fisico ne ha pure uno morale. Ma, dappertutto si è giunti soltanto ad un' oscura coscienza di tal cosa, coscienza che, per esprimersi, si travestì in molte immagini e miti. Tali sono le religioni. I filosofi dal loro canto si sono sempre sforzati di giungere ad una chiara consapevolezza della questione e tutti i loro sistemi, ad eccezione di quelli rigidamente materialistici, pur differendo nel resto concordano nell' affermare, che la cosa più importante, anzi la sola essenziale dell' esistenza, ciò da cui tutto dipende, il suo vero senso, il suo punto decisivo, o *pointe* (*sit venia verbo*) consista nella moralità dell' agire umano. Ma intorno al significato di ciò, intorno alla maniera ed al modo, intorno alla possibilità della cosa, tutti gli anzidetti sistemi ritornano ad essere assai discordi e si trovano innanzi un abisso di oscurità. Onde avviene, che predicar la morale sia facile, difficile il darle un fon-

damento. Precisamente perchè quel punto è saldamente stabilito dalla coscienza, esso diviene la pietra di paragone del sistema; giacchè dalla metafisica si esige a buon diritto che essa serva di appoggio all'etica. Sorge allora il difficile problema, di mostrare, contro ogni esperienza, l'ordine fisico delle cose come dipendente da un ordine morale, di trovare un nesso tra la forza, che, agendo secondo eterne leggi di natura, dà e conserva esistenza al mondo, e la moralità nel petto umano. Questo è lo scoglio ove han fatto naufragio anche i migliori: Spinoza appiccica a volte con sofismi una teoria della virtù al suo panteismo fatalistico, ma più spesso lascia la morale nel peggior impiccio. Kant, quando la ragione teoretica non ha più nulla a dire, fa intervenire come *Deus ex machina* il suo imperativo categorico, accozzamento di più concetti (1), con un assoluto « Tu devi »; il cui errore divenne ben chiaro, quando Fichte, che sempre considerò il superchiare come un superare, lo amplificò con una noiosa prolissità degna di Cristiano Wolff in un completo sistema del fatalismo morale, nel suo *System der Sittenlehre* (*Sistema della morale*), e l'espose poi di nuovo più brevemente nel suo ultimo opuscolo « *Die Wissenschaftslehre im allgemeinen Umriss* » (*La teoria della scienza nelle sue linee generali*), 1810.

Ora, sotto questo aspetto, un sistema, che pone la realtà d'ogni esistenza e la radice di tutta la

---

(1) Vedi la mia memoria premiata « Sul fondamento della morale », § 6 (*Nota dell'Autore*).

natura nella volontà ed addita in questa il cuore del mondo, ha in proprio favore almeno una forte ragione pregiudiziale. Esso infatti per una via diritta e semplice raggiunge, anzi, ha già in mano prima di passare all'etica quello che gli altri cercano di raggiungere solo per vie oblique, remote e sempre incerte. Nè mai può veramente essere raggiunto, se non quando si intuisca, che la forza che si agita ed opera nella natura e che rappresenta al nostro intelletto questo mondo sensibile è identica con la volontà che è in noi.

È realmente e immediatamente sostegno dell'etica quella metafisica, che è già essa stessa originariamente etica, che è costruita col materiale dell'etica, la volontà; onde io avrei potuto intitolare « Etica » la mia metafisica con molto maggior diritto che lo Spinoza, presso cui questo titolo sembra quasi ironia e si potrebbe dire un nome derivato come *lucus a non lucendo*. Solo infatti per via di sofismi poteva egli innestare la morale ad un sistema, da cui essa logicamente non sarebbe mai derivata; inoltre egli la rinnega spesso addirittura, con rivoltante sfrontatezza (p. es. *Eth.* IV, prop. 37, scol. 2). Del resto io posso arditamente affermare, che nessun sistema filosofico fu mai tagliato tutto da un sol pezzo, senza giunture e ripieghi, come il mio. Esso è, come ho detto nella prefazione alla mia opera, lo svolgimento di un solo pensiero, onde si verifica ancora una volta il vecchio adagio greco: « Semplice è la parola della verità ».

Qui è anche da considerarsi che libertà e responsabilità, questi pilastri di ogni morale, senza

la presupposizione della aseità del volere (1) si possono bensì affermare a parole, ma non si possono assolutamente concepire. Chi vuol negar ciò, deve prima abbattere l'assioma già posto dagli scolastici « *operari sequitur esse* » (l'opera segue l'essere, ossia dalla natura di ogni cosa deriva il suo agire), oppure dimostrarne falsa la conseguenza : *unde esse inde operari* (Dal principio onde deriva l'essere deriva anche l'operare). La responsabilità ha per condizione la libertà, ma questa ha per condizione l'originalità. Infatti *io voglio* secondo ch' *io sono*; onde io devo *essere* secondo ch' *io voglio*. Quindi l'aseità del volere è la prima condizione di un'etica seriamente meditata, ed a ragione dice lo Spinoza : « Si dirà li-  
« bera quella cosa che esiste per la sola necessità  
« della propria natura, e da sè sola si determina  
« ad agire » (*Eth.* I, def. 7). Essere dipendenti quanto all'esistenza e all'essenza, liberi quanto al fare è una contraddizione. Se Prometeo volesse chiamare a giudizio le proprie creature per le loro azioni, esse avrebbero pieno diritto di rispondergli : « Noi potevamo soltanto operare a seconda di ciò ch'eravamo; poichè dalla natura d'un essere deriva il suo agire. Se il nostro operare fu cattivo, ciò dipendeva dalla nostra natura; essa è opera tua; punisci te stesso » (2).

Non altrimenti si dica dell'indistruttibilità della nostra vera essenza per effetto della morte.

(1) Senza cioè presupporre (come fa l'autore, con argomenti d'altronde affatto aprioristici) che la volontà esista per sè stessa ed in sè stessa, nè debba ad un principio o ad un creatore il suo essere (*Nota del Traduttore*).

(2) Cfr. *Parerga*, I, p. 155 seguenti (*Nota dell'Autore*).

Non la si può concepire sul serio senza ammettere l'aseità, e difficilmente la si può concepire senza una radicale separazione della volontà dall'intelletto. L'ultimo punto appartiene alla mia filosofia; il primo fu già esaurientemente esposto da Aristotile (*De coelo*, I, 12), che dimostra ampiamente che solo ciò che non ha avuto principio può essere indistruttibile, e che i due concetti si condizionano a vicenda: « Queste due cose si seguono a vicenda, e l'ingenerabile è incorruttibile, l'incorruttibile ingenerabile.... Essere generabile infatti ed essere corruttibile si seguono l'un l'altro.... Se qualche cosa è generabile, necessario è che sia corruttibile ». Così anche pensarono, fra gli antichi filosofi, tutti quelli che insegnavano una immortalità dell'anima; ed a nessuno di essi venne in mente di attribuire durata infinita ad un essere nato in qualche modo. Dell'imbarazzo a cui conduce l'opposta ipotesi è prova nella storia della Chiesa la controversia fra preesistenziani, creazionisti e traduciani (1).

Inoltre un punto connesso con l'etica è l'ottimismo di tutti i sistemi filosofici, che, come fosse un ritornello obbligato, non può mancare in nessuno; giacchè il mondo vuol sentirsi dire, che è amabile ed eccellente, e i filosofi vogliono piacere al mondo. Con me le cose vanno altrimenti; io ho veduto che cosa piace al mondo, ma per piacergli non mi scosterò d'un passo dal sentiero della ve-

---

(1) Cioè fra i teologi che sostenevano o la preesistenza dell'anima, o la sua creazione al momento dell'infusione nel corpo, o la sua derivazione dall'anima del genitore (*Nota del Traduttore*).

rità. Quindi anche sotto questo aspetto il mio sistema differisce dagli altri e sta isolato. Ma quando quelli tutti hanno finito le loro dimostrazioni e cantato il loro inno al migliore dei mondi, compare da ultimo, in coda al sistema, come un tardivo vendicatore della giustizia offesa, come uno spirito uscito dalla tomba, come il Convitato di pietra a Don Giovanni, il problema, dell'origine del male, del male mostruoso e senza nome, dell'orribile, straziante miseria del mondo...; ed essi ammutoliscono, o per pagare un conto così caro non hanno che parole, vuote sonore parole. Quando invece già nei fondamenti di un sistema la presenza del male è intrecciata con quella del mondo, esso non ha da temere quello spettro, come un bambino vaccinato non ha da temere il vaiolo. Ma questo avviene, quando la libertà anzichè nell'*operare* vien posta nell'*essere*, e da essa si fa provenire la malvagità, il male ed il mondo.

Del resto a me, come uomo serio, va resa questa giustizia, che io parlo soltanto di cose che realmente conosco ed uso soltanto parole, a cui annetto un senso ben determinato; poichè solo un tal senso si può con sicurezza comunicare altrui, e Vauvenargues ha piena ragione di dire: *La clarté est la bonne foi des philosophes*. Quando io dico « Volontà, Volontà di vivere », questo non è un puro *ens rationis* (1), non è un'ipotesi creata da me stesso, e neppure una parola di significato incerto ed oscillante; ma se uno mi chiede che cosa sia, io lo rinvio al suo intimo essere, dove

---

(1) Un'entità astratta fittizia (Nota del Traduttore).

egli lo trova pienamente, in proporzioni gigantesche, come un vero *ens realissimum*. Io dunque non ho spiegato il mondo partendo dall'ignoto, ma piuttosto partendo dalla cosa più nota che ci sia, e che è da noi conosciuta in modo affatto diverso da tutto il resto.

Infine si è rimproverato ai risultati ascetici della mia etica d'essere paradossali; se ne è scandalizzato persino Gian Paolo, del resto a me favorevole ne' suoi giudizi; il signor Rätze (non sapendo che l'unico metodo applicabile contro di me era la congiura del silenzio) ne prese occasione a scrivere nel 1820 un libro di intenzioni benevole a mio riguardo; e d'allora in poi i risultati medesimi furono il tema costante delle censure alla mia filosofia. Ma a tal proposito prego di riflettere, che ciò si può dire paradossale soltanto nei paesi protestanti; invece in tutta la vasta Asia, ovunque l'abominevole islamismo non ha ancora soffocato col ferro e col fuoco le antiche profonde religioni dell'umanità, avrebbe piuttosto a temere la taccia di trivialità (1). Io dunque mi consolo con ciò, che la mia etica è pienamente ortodossa rispetto all'Upanishad dei sacri Veda ed alla religione mondiale di Buddha; anzi non è neppure in contraddizione con l'antico e genuino cristianesimo. Contro tutte le altre eresie poi, sono corazzato ed ho triplice bronzo intorno al petto.

---

(1) Chi vuol essere brevemente, ma pienamente edotto su di ciò, legga l'eccellente scritto del defunto parroco Bochingen « *La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples Bouddhistes* », Strasburgo, 1831.

1870  
The first of the year was a very dry one, and the crops were much injured by the drought. The weather was very hot, and the crops were much injured by the drought. The weather was very hot, and the crops were much injured by the drought.

The second of the year was a very wet one, and the crops were much injured by the rain. The weather was very cold, and the crops were much injured by the rain. The weather was very cold, and the crops were much injured by the rain.

The third of the year was a very dry one, and the crops were much injured by the drought. The weather was very hot, and the crops were much injured by the drought. The weather was very hot, and the crops were much injured by the drought.

The fourth of the year was a very wet one, and the crops were much injured by the rain. The weather was very cold, and the crops were much injured by the rain. The weather was very cold, and the crops were much injured by the rain.

The fifth of the year was a very dry one, and the crops were much injured by the drought. The weather was very hot, and the crops were much injured by the drought. The weather was very hot, and the crops were much injured by the drought.

The sixth of the year was a very wet one, and the crops were much injured by the rain. The weather was very cold, and the crops were much injured by the rain. The weather was very cold, and the crops were much injured by the rain.

## CONCLUSIONE

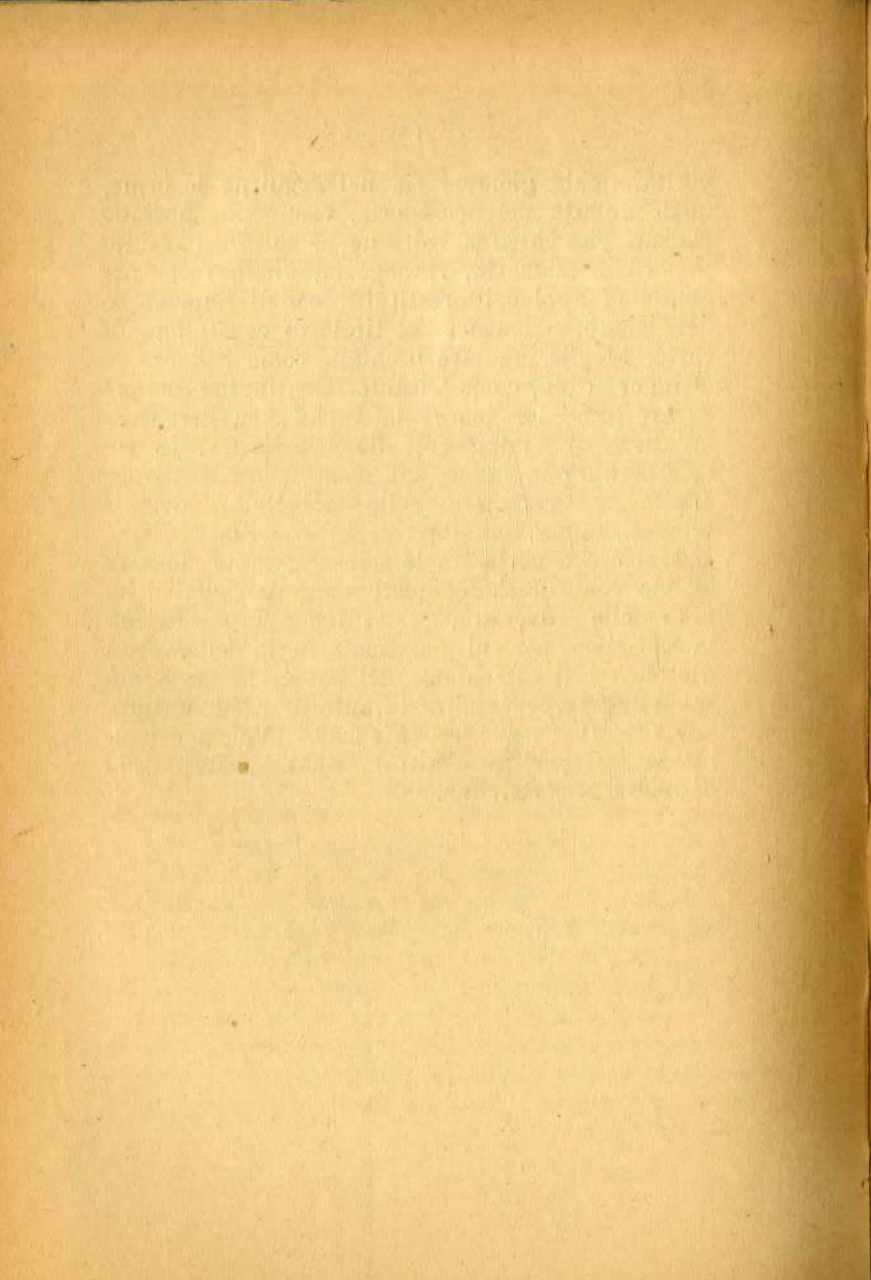
---

Alle conferme enumerate in questo lavoro e certo sorprendenti, recate dalle scienze empiriche alla mia dottrina dopo il suo apparire, ma indipendentemente da essa, se ne aggiungono senza dubbio altre molte, che non sono pervenute a mia conoscenza; poichè, quanto è piccola quella parte della letteratura sulle scienze naturali, feconda in tutte le lingue, che uno ha tempo, occasione e pazienza per imparare a conoscere! Ma anche quel tanto di cui qui si è data comunicazione m'ispira la fiducia, che vada maturando il tempo per la mia filosofia; mi allietta e m'incoraggia il vedere col volger degli anni le scienze empiriche presentarsi a poco a poco come testimoni non sospetti in favore d'una teoria, intorno alla quale i « filosofi di professione » (essi stessi si danno questa ingenua denominazione che fa il paio con la « carriera filosofica ») hanno conservato per diciassette anni un inviolato segreto diplomatico, lasciando ne parlasse Gian Paolo, non iniziato nella loro politica. Il lodarla infatti poteva sembrar loro insidioso, il biasimarla, tutto considerato, non troppo sicuro; e forse anche non sembrava necessario far noto al pubblico, che non

è « della professione e della carriera » che è possibile filosofeggiare molto seriamente senza riuscire incomprensibili e noiosi; perchè dunque si sarebbero dovuti compromettere, mentre tacendo nessuno si tradisce, mentre il caro metodo della congiura del silenzio, mezzo infalibile contro il merito, era così alla mano? Tanto più che, dati i tempi, quella filosofia non si prestava ad essere insegnata dalla cattedra, il che, secondo l'opinione del loro cuore, è pure il vero ed ultimo scopo d'ogni filosofia; a tal segno e così sicuramente, che se dall'alto dell'Olimpo scendesse la Verità nuda affatto, ma rivelando cose che non sembrassero rispondere alle transitorie esigenze del momento ed ai fini delle superiori autorità, i signori « della professione e della carriera » non perderebbero affatto il tempo con quella ninfa indecente, ma la rispedirebbero in tutta fretta, con tanti complimenti all'Olimpo, indi ponendosi tre dita sulla bocca tornerebbero indisturbati ai loro compendi. Ed invero, chi amoreggia con quella nuda bellezza, con quell'affascinante sirena, con quella sposa senza dote, deve rinunciare alla fortuna d'essere un filosofo di Stato e da cattedra. Diviene, se ascende, un filosofo da soffitta. Ma all'incontro, invece d'un pubblico di studenti in cerca d'impiego e di pane, ne avrà uno composto degli individui più rari, eletti, riflessivi, che, scarsamente dispersi nell'innumera moltitudine, appaiono isolati nel corso del tempo, quasi come uno scherzo di natura. E da lontano accenna una posterità riconoscente. Ma certo non devono presentare affatto, come sia bella e degna d'amore la

verità, quale gioia vi sia nel seguirne le orme, quale voluttà nel possederla, coloro che possono pensare che chi una volta ne ha mirato l'aspetto possa abbandonarla, rinnegarla, disfigurarla per amore di applausi prostituiti, o dell'impiego, o del denaro, o magari del titolo di consigliere di corte. Meglio arrotare occhiali, come Spinoza, o attinger acqua, come Cleante. Continuino dunque a fare come lor piace; la verità non diventerà un'altra per compiacere alla « carriera ». In verità la filosofia intesa sul serio è ormai troppo adulta per rimanere nelle università, ove le scienze stanno sotto la tutela dello Stato. Forse si arriverà a porla tra le scienze occulte; mentre la sua contraffazione, quell'« ancella della teologia » delle università, quell'infelice duplicato della scolastica, per cui massimo criterio della verità filosofica è il catechismo del paese, fa tanto più sonoramente echeggiare le aule d'insegnamento.

« *You, that way; we, this way* » (Voi, per quella via, noi per quest'altra). Shakespeare, *Pene d'amore perdute*, fine.



## INDICE

---

|                                      |        |
|--------------------------------------|--------|
| <i>Prefazione</i> . . . . .          | Pag. 3 |
| <i>Introduzione</i> . . . . .        | » 9    |
| Fisiologia e patologia . . . . .     | » 21   |
| Anatomia comparata. . . . .          | » 53   |
| Fisiologia delle piante . . . . .    | » 83   |
| Astronomia fisica . . . . .          | » 105  |
| Linguistica . . . . .                | » 121  |
| Magnetismo animale e magia . . . . . | » 125  |
| Sinologia. . . . .                   | » 159  |
| Accenno all'etica . . . . .          | » 171  |
| Conclusione. . . . .                 | » 179  |

N.<sup>a</sup>  
7-8

Schopenhauer - La Volontà nella Natura